BIBLIOTEKA

DOMOWA.

Zbiór najlepszych utworów piśmiennictwa polskiego,

dawnych i nowych.

TOM DWUDZIESTY PIERWSZY.

BRUXELLA

u ZYGMUNTA GERSTMANNA.

1862.

SYSTEM
TRENTOWSKIEGO

TREŚCIĄ I ROZBIOREM

ANALITYKI LOICZNÉJ

OKAZANY PRZEZ

J. I. KRASZEWSKIEGO.

Niemals kann es ein letztes
System der Philosophie geben.
ROSENKRANZ.

BRUXELLA

u ZYGMUNTA GERSTMANNA.

1862.

110-2-580

ANALYTYKI LOICZNEJ

TRENTOWSKIEGO

TREŚĆ Z ROZBIOREM *)

System, któren Trentowski w swoich dziełach niemieckich: *Grundlage der universellen Philosophie (Karlsruhe 1837).— Vorstudien zur Wissenschaft der Natur (Leipzig 1840)*, w łacińskiej rozprawie: *De vita hominis aeterna (Friburgi 1838)* i w polskiej Chowannie (Pedagogiga, Poznań 1842) wykłada, przez niego Filozofiją powszechną nazwany,

*) Myślini czyli Całokształt Loiki Narodowej przez Bron Ferd. Trentowskiego T. I. — II Poznań 1844 Analytyka składająca się ze trzech części, zajmuje cały tom 1szy

a tą nazwą już główną swą dążność objawiający, zdaje się mieć na celu zjednoczenie poprzedzających, i nadewszystko wszechstronność. System ten zarówno od absolutnego idealizmu, jak i materyalizmu uciekający, usiłujący je w jedno zlać i połączyć, spiera się cały na tak nazwanej przez autora: — Jaźni, która łączy w Bogu i człowieku cielesność i duchowność ani wyłącznie ciałem, ani wyłącznie duszą nie jest, ale obojgiem w jedni, która całość stanowi i tworzy ją, boskości znamieniem w człowieku jest. Względna różnia i bezwzględna jednia stanowi właściwość autora metody, chociaż nie jest w gruncie czem innem. tylko przerobioną Synthezą Hegłowską, negacyą negacyi wracającą do objęcia Thezy i Antithezy. Przyznaje on różnice względne, bezwzględnie przecie widzi wszędzie jedność; przypuszcza więc i przyjmuje w się, jednostronne materyalistów i idealistów zasady. które złączyć i skojarzyć usiłuje; a uznając pierwiastki empiryczne i metafizyczne za częściowe, jednostronne prawdy. z nich całkowitą zbudować usiłuje. Taka jest ogólna, rozwijająca się ciągle z loiczną ścisłością systemu tego myśl. Na niej gruntuje się

Filozofija nowa, broniąca się usilnie zarzutom Synkretyzmu i Eklektyzmu, środkowości, nastająca na organiczną swą całość. Trentowski stanowisko swoje uważa za właściwe nie sobie jednemu indywidualnie, ale duchowi plemienia słowiańskiego. To się objawia zwłaszcza w przemowie do Loiki. « Francuz, powiada, widzi w Empiryi prawdę, Niemiec li w Spekulacyi, jeden i drugi stoją na stanowiskach wyłącznych, jednostronnych, ułomnych, my — mowa o sobie odsłaniamy świat nieznany, nowy (p. III).

Wychodząc z tej świeżo odkrytej prawdy (prawda ta od czasów dopiero Hegla za prawdę uznawaną być poczęła i najważniejsze jej zastosowania znajdują się w Loice jego), — z prawdy, że ostateczności są tylko półprawdami, a cała prawda w Synthezie sprzeczności leży [1]: Trentowski wszelkie ostateczności sprzeczne spaja i na ich zjednoczeniu buduje cały swój system. Stare *a priori* i *a posteriori*, zmienia się tu w nowe *a totali*.

[1] Ściślej biorąc prawda ta uznana była i zastosowana bardzo wyraźnie u Platona, którego sposób pojmowania ostateczności i sprzeczności jasny jest w Teatecie, Symposionie i innych djalogach; zobaczyć też L. Apuleja De habitudine i t. d. Hegel odświeżył to z Platona.

Świat nowy jednoczący światy idealny z realnym, zowie się rzeczywistym. Jest to więc Filozofija nie bytu już, ale istnienia, jakoż na istnieniu opiera się cała: a przypuszczając byt numenalny, przechodzi wnet z niego do bytu fenomenalnego, w fenomenie już odtąd się gnieżdżąc. Niedość na tem, zdaje się ona nadając ciało w pozaświecie *(vita aeterna* a raczej *sempiterna)* i tam jeszcze za fenomenalnością się gonić Zarzucając Heglowskiej Filozofji jej czasowość, autor nie postrzegł, jak sam w granicach ciasnej czasowości pozostał

Wszystkość empiryczna i jedność spekulacyjna łączą się w tym Systemie w całość, którą jednak stanowi pojedynczość. Całość i pojedynczość, stają się wyrazem tego nowego Systemu filozoficznego.

Z tego stanowiska wychodząc autor i zapatrując się na Całość Rzeczywistości V odróżnia w niej od Stwórcy — stworzenie Tu więc rozszedł się niby z temi, których w wielu innych miejscach za mistrzów swych objawia lub nawet uznaje, ze Spinozą Pantheizmu ojcem, z Heglem Pantheizmu prawodawcą, ogłasza Boga odrębnego, za światem bytującego, nie tak wszakże, aby

z nim wcale się już nic wiązał. Owszem. Stosunek Boga do świata w Chowannie i Myślini, daje nam Trentowski jako autora do księgi. Całostka ta wszechmocna (VI), «tchnąwszy bytem swym za siebie, czyli wyrzekłszy wszechmocne słowo, otoczyła się jako słońce słońc, nieskończoną promienistą gloryą, to jest stworzyła całość Rzeczywistości, a na samym końcu podobną do siebie, lecz zawarowaną całostkę, zowiącą się na ziemi człowiekiem.» Obrazem pierwszej Całości jest ostatnia Całostka Boga — człowiek. Bóg tedy, stworzenie i człowiek, troistą tu formują ogromną całość, której są częściami. Na początku tylko i w końcu stoją Individua znające się — całości; w pośrodku, natura, częściowość — Cechą człowieka jest Tchnienie Boże. — Jaźń; «Jaźni nie ma ani w naturze, ani w duchu, ona jest tylko w Bogu i w człowieku». (VII) — Realność i idealność, są już w Bogu i stanowią w nim transcendentalną tożsamość *(identitas)*. — «Za istotą Boga przenikają się na wzajem i wciąż rozbłyskują.» — «Jaźń ludzka nie jest (VII) ani ciałem, ani duszą — lecz inną zupełnie od obojga istotą (?); a znowu jest ciałem i duszą, biorąc rzecz transcendentalnie.» W tej swojej

Jaźni Trentowski i w tem czemś nie pochwyconem kojarzącem ciało z duszą, jak się jednoczą dwa przeciwne bieguny igły, w jej środku: szuka cechy i właściwości dla systemu. — Jak Jaźń ludzka, różni się od ciała i duszy czyli od należącego do siebie zewnętrznego i wewnętrznego świata, tak Bóg różni się od natury i ducha, czyli od Wszechświata który jest jego dziełem, mówi dalej autor (VIII): ale tu względna różnia, jak później zobaczym, zleje się w bezwzględną wszystkiego jednię. Boga i człowieka dwie skrajne całostki rozróżniając także autor, przyznaje jednak człowiekowi więcej boskości, niżeli ktokolwiek bądź dotąd, krom szkoły Heglowskiej *). Człowiek dlań jest bóstwem, bożątkiem już *in potentia*, staje się Bogiem - człowiekiem *in actu* nawet, celem jego, stać się bóstwu podobnym, rozwinąć je w sobie. To wszystko, jak niżej powiemy, znajduje się już *in nuce*, a nawet po części rozwinięte u Jana Scota Erigeny, u Meister Eckart'a sławnego mystyka i innych scholastycznych i mystycznych pisarzy.

Autor nie powiada o ile ten cel w jego

*) Mianowicie jednej jej frakcyi

przekonania osiągniony być może; o pomocniczych do tego środkach, krom poznania przez władze rozumu, umysłu i myślu nie dowiadujemy się. W całym systemie panuje od Kanta, Fichtego, Schellinga i Hegla wprowadzona i upodobana troistość metodyczna. Wszystko się rozpada na troje *).

Jako Wszechświat rozpadł się na — Boga, naturę i człowieka, jako widzieliśmy Realność, Idealność i Rzeczywistość, itp., tak władze człowieka rozkładają się na troje także i nową tu wcale jedną odkrywamy, krom pomniejszych władz potworzonych z czynności podrzędnych umysłu. Rozum uważa Trentowski za najwyższą władzę zmysłowości, a przeto za najniższą władzę umysłową, bo tu zmysłowość z umysłowością zlewają się całkiem w bezwzględnej jedni (*identitas*). To w Chowannie już widziane odcieniowywanie i zlewanie począwszy od zmysłu do myślu, drogą nie przerwaną postępujące, wśród którego nie napotykamy żadnej wybitnej różnicy ducha od materyi, jest nowem potwierdzeniem materyalizmu, do którego wiedzie, nieznacznie Trentowski. — Umysł.

*) Metoda odnowiona z czasów Pythagoresowych, ulubiona Platonowi — o czem obszerniej gdzie indziej

ma za pierwszą władzę duchową; a do pojęcia rzeczy boskich, stworzył, czyli zastosował myśl. Myśl jest władzą całe w filozofji tegoczesnej nową, najwyższą, którą Trentowski wprowadził. Nie będziemy tu sądzić, czy to rozdrobienie władz z których każda jeszcze rozpada się na kilka, to przeprowadzenie nieznaczne od zmysłu do myślu, jest szczęśliwym wynalazkiem, czy jak każde rozszczegółowanie, rozcząstkowanie, rozbicie, nie jest negacyą umysłowości wszelkiej, nie jest zmateryalizowaniem ducha. Zarzut zresztą materyalizmu łatwo całemu systemowi w imie ubóstwionej przezeń rzeczywistości uczyniony łatwo być może, pomimo subtelnych i powtarzanych rozróżnień, które zaspokoić nie mogą.

Myślu pierwszą ideę, mógł powziąść Trentowski z niektórych pisarzy scholastycznych *). Właśnie jak on często zowie tchnieniem Bożem, tak i oni oddzielną władzę widzenia rzeczy boskich w człowieku zwali. Jest to *visio intellectualis*, lub *intellectus* Scota Erigeny. *(De praedestin. C. III. 5.)*

*) Myśl mogłby być anamnezą Platonową, mógłby być również jedną z tych kilku dusz (trojga głównie) które on mieści w człowieku.

Tenże uczy (*De divisione naturae Lib. II. 24. 157.*) jak i Trentowski że z poznania siebie idąc w głąb swojej Jaźni, możemy wyczerpnąć poznanie Boga, że Bóg jest w nas i t. p. W ogólności Scot Erigena, gdyby można przypuścić podobną pożyczkę od wzgardzonych scholastyków, wiele ma dziwnych podobieństw z P. Trentowskim. Czytaj: Staudenmayer'a (*Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit* i monografiją P. S. Réne Taillandier (*Scot Erigène et la philosophie scholastique Paris. 1843.*)

W przemowie usiluje, jakeśmy napomknęli, okazać autor (X. XI.) że stanowisko Jaźni, jest słowiańskie, popierając się Objawieniem Bożem Bochwica jednocząc je i identyfikując ze swojem Tchnieniem Bożem czyli Jaźnią, i Achrematycznością Wrońskiego. System nowy ma znieść wszelką Antinomiją i założyć posady trwałej Synthezy, ma wszelkie przeciwności pogodzić, zlać, zjednoczyć i połączyć w jedno. Zaiste zamiar wielki, lecz czy do uskutecznienia podobny i czy uskuteczniony? Osądzicie.

Hegel także uważał się za założyciela nowej Filozofji ostatecznej, która negacyą negacyi dochodziła do całości zawierającej zaró-

wno twierdzenie jak negacyą w sobie; z równych także powodów, głosił swoją Syntheze, (gdyż jej inaczej nazwać nie można) Filozofiją i metodą *per exellentiam,* jedyną i ostateczną. a przecież ta Filozofija także wszechstronna okazała się czystym jednostronnym idealizmem, przecież wielbiciel mistrza i biograf jego Rosenkranz, woła na wstępie do nowo wydanego życia (XV) « *Immer werden daher wieder Philosophen auferstehen. Niemals kann es ein letztes System der Philosophie geben.* » I sprawdza się już to w Schellingu i Feuerbachu. że o innych nie wspomnim, dwóch antinomijach teraźniejszego ruchu spekulacyjnego w Niemczech.

Syntheza Trentowskiego (albo geneza jak ją zowie czasem) może okazać się przez samą swą wszechstronność — bezsilną. To co chce być wszystkiem, wedle zasady loicznej Hegla przyjętej przez Trentowskiego także, najprędzej też stać się może niczem. Usiłując objąć w sobie wszystko, może nie pochwycić nic. Systemata jednostronne. mają organiczną całość, a choć wyłączne może, wielkie przecie światła rzucają w jedną stronę; system powszechny, rozsieje tylko mrok świtania po wszystkiem

Theodicea Trentowskiego którą wykłada w przedmowie, różni się od dotąd znanych. coś ze wszystkich zachwyciwszy. W prawdzie, jak sam autor powiada, nie jest jego Bóg. «ani scholastycznym Bogiem za światem !. ani Spinosy substancyą powszechną, łączącą w sobie materyą i ducha, ani absolutem Schellinga, ani Ideą Hegla» ale jest tem wszystkiem po trochu.

Tu musim spytać, gdzie autor znalazł w scholastycznej Filozofji Boga za światem? Odsyłamy po dowody przeciwnego wcale mniemania do Scota Erigeny, jeźli nie do innych, aby przekonać że w Scholastycznej doktrynie Bóg nie był bez związku z żywym światem i owszem.

Autor widzi Boga samego za światem, we stworzeniu Jego słowo, a w człowieku Jego tchnienie; widzi jeszcze daleko więcej, ale to pominiemy na ten raz. Cieszy się przekonaniem XIII że ani Jacobi ani Lejbnic, bardziej chrześcijańskiej nie podali Filozofji pierwiastków

Gdy z dalszego wykładu przekonywamy się, że dla autora chrześcijaństwo jest zupełnie uboczną, w niczem go niewiążącą, do niczego nieobowiązującą nauką, której wszel-

kiej powagi odmawia, którą z zabobonami wiary innemi na równi stawi, a jeźli ceni to tylko z praktycznych skutków — po cóż było się w ten sposób odzywać??

Scholastyka — dodaje dalej, nie była tyle chrześcijańską. Chcielibyśmy tu powtóre spytać czy autor jest w przekonaniu że zna dokładnie filozofiją scholastyczną, lub czyli przypadkiem, jak sam Hegel, wyuczywszy się jej z Tennemana i Rixnera, nie prawi o niej na wiatr. Niektóre mniemania pseudo-Theologa w rozprawie *de Vita hominis aeterna;* naprowadzają na ten wniosek. Tu by należało przypomnieć że Hegel także w ostatnich czasach lepiej się zapoznawszy z Filozofiją scholastyczną, ocenił ją daleko słuszniej i sprawiedliwiej *).

Rzucając okiem na system Hegla, autor upatruje w troistej kategoryi jego — w sobie, dla siebie i zwrocie w siebie, samą tylko czasowość, zatem wyłączność i jednostronność, a co za tem idzie fałsz. Zadaje także zresztą sprawiedliwie, że Hegel nie znał Boga indywidualnego, ze świadomością siebie (co dowiodły loiczne wyniklości je-

*) W Religionsphilosophie

go Systemu w Feuerbachu, choć sam Mistrz nigdy wyraźnie się nie wydał, jak myślał w tym względzie, — zadaje wreszcie jego Loice niestosowność nazwania i chrzci ją mianem Apriorycznej Ontologji. Lecz sam Trentowski w pierwszej części Analytyki swej, zasłuży na toż samo Ontologji spekulacyjnej nazwisko.

Głosząc ruinę Systemu Hegla, Trentowski za powód go reakcyi ku Supernaturalizmowi ogłasza. Rzecz osobliwa! Miałby razem urodzić Straussa, Feuerbacha, Bauera i Supernaturalizm! Niepojmujemy wcale jak idealizm Heglowski, mógł się siłą bodaj przeciwieństwa przerodzić w supernaturalizm i mystykę? Trentowski usiłuje jak powiada, — filozofiję z upadku podźwignąć. XVI. XVII.

W dalszym ciągu przedmowy, stara się autor okazać jeszcze, jak wielkie są jego zasługi, jak nowe stanowisko. Okazaje zachwianą wiarę w nieśmiertelność, którą duch rodzaju wiekuisty wyprzeć i zastąpić usiłuje: nieśmiertelność tę przez nowy filozoficzny system odzyskaną, uznaniem jednostki człowieczej w przedświecie, świecie i pozaświecie: trojakim żywocie autora; *(in potentia, in actu, in sempiterno)*. Jaźń żyje

według niego tem trojakiem życiem. Celem Jaźni człowieczej, ogłasza, z bóstwa *in potentia*, stać się bóstwem *in actu*. A tak nakrzyczawszy na Feuerbacha, za przeprowadzenie Boga w ludzkość, sam jednak hołduje blizko podobnemu mniemaniu, z tą tylko różnicą, że Monotheizm przerabia się tu w Ditheizm i wskazuje jednego Boga w niebie, a drugiego na świecie. Tu, dalej powiada, że jakim się człowiek uczyni na świecie, takim będzie w pozaświecie, wieczności Zdanie to i wyrażenie, jest czysto katolickie. Moralność P. Trentowskiego spiera się na axiomacie; żyj godnie siebie, t. j. godnie bóstwa które jest w tobie. Tu u Trentowskiego zastępuje rozkaz kategoryczny Kanta. Autor jednak niepowiada, po jakich cechach poznać można i rozróżnić, co w nas Boskiego, od tego co w nas nieboskie. Wszakci ułomności nie zaparł, zawarowanie uznaje, złe jako cząstkowość, jako wyłączność przyznać także musi, chodzi więc bardzo o *criterium* Boskości? Ale nie tu miejsce obwoływać niedostateczność zasady do ugruntowania jakiejkolwiek stałej moralności.

Trentowski wychodzi dalej z potrzebą jaka się czuć powszechnie dawała (styl re-

klam francuzkich) uznania nowej władzy w człowieku. źródła poznania transcendentalności.

Tej władzy długo odmawiali filozofowie człowiekowi, Kant zachwiał wiarę w jej możność, ucieczono się do Objawienia — aż Trentowski dopiero, daje nam do tego tylko wyłącznie użytku, władzę najwyższą — Myśl. Dowiodłszy że rozum jest władzą zmysłową, rozdrabiającą, wynajdującą różnice, że umysł znowu władza spekulacyjna, jednoczy tylko i łączy, wpada na konieczność władzy wyższej myślu. Z tej koniecznej potrzeby wywiązuje się Myśl. Alež potrzeba tego oka dla Boga, jak je zowie autor, nie koniecznie dowodzi jego exystencyi w nas: mało nam na to dowodu ontologicznego; prosiemy o inne

Myśl wszakże uznany jak skoro potrzebny, sadowi się tu. bo w Systemie Trentowskiego obejść się bez niego nie było można. jest on loiczną wynikłością Jaźni; bo ciało ma zmysł i rozum, duch ma um i umysł, Jaźń więc musiała mieć — myśl I tak stał się w Systemie i uznany został.

Wśród naukowego przygotowania do loiki, napotykamy tu zdziwieni (np. XXVIII.

XXIX) dziwne, namiętne wykrzyki, protestacye, przeciwko nieznającym zasług autora, dziwne także samochwalcze ustępy Mijamy je nie nastając na to, że smutkiem jednak, uważając jako i inne egoistyczne epizody dzieła, za poniżający dowód, że filozofowie nie zawsze w powadze swej i zimnej krwi utrzymać się potrafią. Egotyczne wykrzyki i panoszenie się z wielkości swego systemu, ma także pozór, jakby nieuznany przez swoich filozof. sam czuł potrzebę czołem sobie uderzyć: ale to są drobnostki całkiem naturalne na nieszczęście, ludzkie, tutaj podrzędne i zaledwie na wzmiankę zasługujące.

Posłuchajmy jak autor zapowiada swą Loikę: XXIX) «Że świat trzeci, boski, i bezpośrednie oko dla niego, czyli Myśl, że całe to od korzenia do kwiatu przeobrażenie dotychczasowej Filozofji romańskiej i germańskiej w Filozofiją słowiańską: że podniesienie to świętego transcendentalnego ziarna prawdy, które dotychczasowy rozum i umysł europejski, ogryzując je ze skończonnej plewy upuszczał w otchłań nicestwa, że to wszystko zmienia znakomicie starą, dotąd powszechnie znaną Loikę — rzecz naturalna.»

«Stara Loika, dodaje, była dotąd myślą

myśli realnej i idealnej, nowa. (narodowa) opiera się na myśli transcendentalnego myślenia.» Gdyby wszakże Loika Trentowskiego pozostała w granicach starej, niby na tem nie zyskała; wchodząc tu w granice Ontologji Hegla, od której pokrewieństwa się broni. urosła ona i zmężniała. Pomimo wymiatania na oczy Heglowi pokrewieństwa jego z Zendawesty Ferwersami i ideami archetypami Platona: niemniej pewna że coś z niej P. Trentowski zachwycił: czem są wreszcie strzeń i stnienie, jeżli nie Ferwersami także i Archetypami?

Już samo wskazanie wszechstronności jako celu, okazuje że Loika Trentowskiego nową cale postać przybrać musiała, okazuje nawet jaką.

Tu przebiegłszy główne zasady swego systemu i wskazawszy zasługi. autor zwraca się do sposobu wykładu i obiecuje nie tak już popularny jak w Chowannie, a przecież ile być może ożywiony. Piękne są słowa autora (XXXII) gdy zrzekając się sławy założyciela szkoły, wywołuje samodzielnych współpracowników i spółzawodników.

Tak byśmy pragnęli słyszeć go zawsze, ale naprzód należy umieć przyjąć krytykę, z kąd

kolwiek ona pochodzi, i jakakolwiek jest. Tego brak Panu Trentowskiemu.

Ponieważ autor wspomniał o swoim wykładzie, chwytamy zręczność, by tu zrzucić co nam na sercu ciężyi swoje wypowiedzieć. Zwrócim więc na chwilę uwagę na wykład sam i narzędzie jego, język.

Co się tycze pierwszego. Autor uznawszy mniemany wstręt Polaków ku filozofji, mniemane ich brzydzenie się spekulacyą ścisłą i suchą; posłuszny jak widać także wewnętrznemu usposobieniu podmiotowemu; — w Chowannie i Myślini, miasto ścisłego, trzeźwego, wstrzemięźliwego a zwięzłego wykładu, przyjął kwiecisty, rozwlekły, ożywiony a raczej rozwodniony to cytatami, to dowcipowaniem, to poetycznemi ułomki, to szyderstwy i łajaniem. Nie chcemy nastawać na to, jak podobny wykład, gdy idzie o umiejętność ścisłą, o pojęcia naukowe które jasno wyrażać się powinny — jest z przedmiotem niezgodny; jak miasto ulżenia obciąża nastawaniem utrapionem na jedno a jedno, jak rozwlekając niesłychanie i przerywając czasem na długo dowody i wywody, rozwałkowując je, rozmazując, ubierając, zaciera rysy potrzebujące wyrazistości, jak całość umiejętna

nierównie w ten sposób do pochwycenia trudniejszą się staje. Wszakże pomimo mniemanej polskiej niezdolności i wstrętu ku filozofji; dobre pojęcie, i co za tem idzie, jasne a dobitne rzeczy wyłożenie, dość już ją ułatwia Ubarwiać nieustannie rzecz, poetyzować, jest to ujmować jej powadze, zacierać jej rysy: a co gorzej ciągła tu czuje się potrzeba summaryuszów, bo bez nich jak w morzu tonie się w nieskończonych powtarzaniach, przykładach anegdotycznych, egotycznych i poetycznych epizodach. Jest to także wszechstronność, ale trapiąca czytelnika. Z tego to zapewne powodu Niemcy powiedzieli o Trentowskim, że jest zepsutym poetą, a złym filozofem: (*ein verdorbener Dichter und ein schlechter Philosoph.*) — My tego nie powiemy, chociaż ubolewamy nad tem, że zbyt wszystkim chcąc dogodzić treścią i formą, autor może nikomu nie przypadnie do głowy i serca

Poetyczna osłona spekulacyi, inglistszą się jeszcze czyni, a przykłady porównania i t. p. często nawet z drogi pojęcia zbijają.

Co do języka. Zarzucano dawniej (jak teraz P. Trentowski) naprzód scholastycznej filozofji barbarzyńskie tworzenie wyrazów. Po-

dobny okrzyk powstał na Kanta, do którego dzieł, jak wiadomo, naprzód Schmid, potem Maimon, Mellin i Krug dorabiać musieli glossarya, aby je zrozumialszemi uczynić.

Musi to więc być koniecznością filozoficznej pracy, ten barbarzyński, ciemny, ciężki i niesmaczny język. Znajdujemy go u Pana Trentowskiego, a przedewszystkiem w Myślini. W Chowannie było jeszcze jakieś umiarkowanie w tworzeniu nowych wyrazów na oznaczenie rzeczy nowych i pojęć oderwanych: — tu puścił sobie autor cugle. Powiada on we wstępie, że woli swoje wyrazy, niż obce scholastyczne, barbarzyńskie lub jak w niemieckiej filozofji greckie i łacińskie. Alez niefortunnie, wyznać potrzeba, udaje mu się tworzyć nowości. Prócz kilku szczęśliwszych, reszta brzmi straszliwie, dziwacznie, lub co gorzej żadnej myśli z razu nie przedstawia. Trentowski częstokroć odwołuje się na starą polszczyznę i z niej niby materyał czerpie, ale Awożność *(consequentia)* i Mość wyczerpnięte z niej, nie dowodzą głębokiej języka znajomości, że o innych nie wspomnim Awożność od awoż, które niczem innem nie jest tylko źle napisanem owoż; nic nie powiada wcale Consequentia, jest po

prostu znanym wyrazem następność; i niepotrzeba tu było nowego. Mość pierwiastkowo pochodzi od Miłość, z Waszej Miłości, zrobioną Waszą Mość i Królewską Mość, z Miłości krolewskiej, wyraz ten takież ma znaczenie w skróceniu, nowa zaś sygnifikacya, całkiem niewłaściwie została przyczepiona. Stara i nowa polszczyzna, przy większem zastanowieniu, a mniej pospiesznej chuci tworzenia (z resztą jak widzieliśmy nie bezprzykładnej, bo autor może się niemieckim zwyczajem podpierać), dostarczyłyby wiele lepszych i więcej nadewszystko utartych wyrazów.

U nas bardziej niż gdzie strzedz się należało mnożenia dzikich nowości, bo one od nauki odstręczają. Nie żebyśmy, jak Trentowski utrzymuje, od nowości wstręt mieli (?); lecz że wszelki początek ułatwiony być powinien, a nowa terminologia gmatwa i utrudnia. Można jej często zarzucać dziwaczność, nieloiczność, dowolność. Są to dźwięki polapane, którym jak to czasem w wojsku się zdarza rekrutom, kazano być temu krawcem, owemu szewcem, i innemu muzykantem. I muszą i są. Ale racyonalnie tem czem są byćby nie powinni. Krytyka pojedynczych

wyrazów zadalcko by nas poprowadzić mogła. Lecz dla czegoż utartych i we wszystkich językach przyjętych z łaciny i greczyzny technicznych terminów, nie chciał przyjąć autor?? Niepojmujemy. Boć lepszy wyraz znajomszy, utarty choć obcy, niż dziki nowy utwór, z którym się oswoić niepodobna.

Kategorya. Analytyka, criterium są już znane powszechnie, gdy błamów, rozbierzy sprawdzianu, saczy, siczy, dwójgańców i t.p. uczyć się jeszcze potrzeba. Należało, gdy już tworzyć musem, to tylko tworzyć co nieodbite, konieczne. Puryzm językowy prowadziłby następnościami loicznemi do ogołocenia języka z połowy jego przyswojonych, i na tym gruncie już zdawna aklimatowanych, choć przesadzanych skarbów. Zasada puryzmu jest fałszywa, bo się nie da doprowadzić praktycznie do skutku, do ostatecznych swych następności. Autor dziwić się i gniewać nie powinien, gdy mu jego techniczne wyrazy, glossarium co chwila potrzebujące, wyrzucać będą. Zarzut to sprawiedliwy, choć głębi rzeczy nie tyczący. Nauka wszelka musi mieć terminologią właściwą, a tam gdzie w kilku językach na pewne wspólne wyrazy zajdzie zgoda —

tem lepiej: już to naukę ułatwi przynajmniej co do wyrazów; a oszczędzi podwójnego mozolu nad wyrazami i rzeczą.

Czyniąc ten zarzut, a raczej powtarzając powszechnie autorowi czyniony, musiemy wszakże i za nim słówko powiedzieć, bo sprawiedliwość nadewszystko. Ci co dla jednej dzikości, nowości, dziwaczności języka o rzeczy sądzą i potępiają ją (jak się to nam nie raz słyszeć dało), powierzchownie i dziecinnie postępują sobie z dziełem. Język tu i styl rzeczą podrzędną.

A zatem przejdźmy już do rzeczy, a raczej do Wstępu, długiego Wstępu dającego nam ogólną ideę Loiki

WSTĘP

Czem jest Loika? Na to zapytanie, odpowiada autor (po długim wprzód o ciemności wszelkiego początku wywodzie) — Loika jest—pewną umiejętnością. Ztąd pytanie: Czem jest umiejętność? — Autor widzi się w niemożności dania odpowiedzi aż w końcu nauki całej (w Systematyce); ale tu już podaje przypuszczenie określenia umiejętności Umieję-

tność jest systemem poznania Boga i dzieł Jego, jej przedmiotem wszystkość, jedność i całość istnienia, wszelka prawda i wiedza

Zasada na której spoczywa umiejętność, nie jest, mówi dalej, czyste myślenie, ale empiryczne, metafizyczne i filozoficzne poznanie i przekonanie na niem oparte. Umiejętność jest jedna jak jeden Bóg i jeden świat, w niej wszystko i t. d.

Określenie to jak widzim wcale nie ścisłe i na pozór nie umiejętne, rozszerza się dalej jeszcze i ciągnie; wystawując umiejętność w już wskazany sposób. Posłuszny swemu sposobowi wykładania autor, nie żałuje obfitości i sypie orzeczenia, na orzeczenia bez końca. Kończy się po kilku pytaniach i odpowiedziach (autor bowiem wpadać lubi w metodę sokratyczną), dość zajmującą rozmowę składających, na objawieniu, że: Loika jest częścią Filozofji. Z tąd przechodzi do podziału filozofji i wywodu tego podziału.

Wszelka prawda pochodzi z Boga, Bóg jest prawdą prawd, prawdą samą. On jeden i prawda jedna; on tedy i wszelkiej umiejętności źródłem. W jednym Bogu jest troistość, to jest realność (cielesność!), idealność (duch rzeczywistość (Syntheza obojga — Jaźń). Za-

dziwi tu nie jednego somatyczność bostwa, ale to warunek bez którego Pan Trentowski Rzeczywistości nie przypuszcza: z resztą oburza się na tych coby cielesność prostą, taką jak nasza przypisywali bóstwu: zostawując na później wykład jak ono może mieć ciało pewne, a nie być cielesnem. Pamiętajmy że jesteśmy w nauce względnej różni i bezwzględnej jedni. Bóg tedy jest troisty, świat przezeń stworzony troisty a przeto i filozofija troista. Mamy więc:

I. Filozofiją Boga, a zniej
II. Filozofiją Natury.
III. Filozofiją Ducha.
IV. Filozofiją Świata

Podział ten już na czworo rozdzielający filozofiją, widzi się autorowi koniecznym: wszakże według jego metody, naturalniejszy byłby zda się na:

I. Filozofiją Boga
a. Jako realności (treści)
b. Jako ducha (formy)
c. Jako rzeczywistości (istoty).
II. Filozofiją Natury.
a. Jako materyi (treści)
b. Jako ducha w niej rozlanego (formy)
c. Jako Rzeczywistości (istoty).

III Filozofiją człowieka.

a. Jako realności (treści)

b. Jako duchowności (formy)

c. Jako rzeczywistości (istoty).

Natura, duch i świat, nie przedstawiają wedle autora całkowitego istnienia, ale tylko treść jego troistą. Tu wpadamy na określenie formy, a uwagi jakie tu Trentowski przytacza że forma od treści odzieloną być nie może, są wielce słuszne.

Jednakże dodaje zaraz, że w umiejętności treść od formy oddzielić się musi, i naprzód o treści, potem mówi i o formie. Rozdział więc ten niepodobny, i istonie nie możny, przyprowadza się wszakże do skutku.

Z niego wynika Filozofija formalna i Filozofija treści; dwie jednostronne Filozofije, z których żadna wedle samego Trentowskiego na to imię zasługiwać nie może. Godzi się zapewne w umiejętności oddzielić na chwilę treść od formy i na tę z osobna, na tę z osobna rzucić okiem by oba naraz wejrzenia spoić; ale nie oddzielne tworzyć Filozofije treści i formy. Tu Trentowski byłby zapewne inaczej postąpił, gdyby go nie wiązał w Dydaktyce Chowanny przyjęty ogólny podział umiejętności.

Z poprzedzającego wynika

Filozofija formy natury (przestrzeni, czasu i postaci. Nauki matematyczne, Mechanika).

Filozofija formy ducha (Loika).

Filozofija formy świata (Estetyka, łącząca wedle autora Matematykę z Loiką (??) w jedną formalną całość.

Dalszego podziału, doszedłszy do Loiki, zaniedbuje autor, wspomniawszy tylko o Filozofji istoty. Lecz znowu wedle metody autora nie dość by było dwóch Filozofji na każdy przedmiot i musiałyby być trzy. Filozofija treści, formy a dopiero w końcu istoty.

Z tak wskazanego podziału wynika definicya Loiki — że jest umiejętnością formy ducha, którą, jako taką poprzedzić powinna, Filozofija treści ducha.

Formą ducha — jest myślenie — Stara ta prawda, do której nas autor nareszcie doprowadza, jest i nie jest prawdą. Myślenie, to jest uzewnętrznienie się, życie ducha, zarówno nazwać się może jego treścią. Myślenie, jest czynnością, tworczością ducha, a w myśleniu dopiero szukać potrzeba treści i odsłonić formę. Wyrażenie — formą ducha jest myślenie, niedokładne jest i fałszywe. Duch

jako duch uważany, nie może mieć formy, bo jest nieskończonością, bo nie jest ciałem: zawarowany cielesnością, nawet czynem dopiero, niejako wciela się. Myślenie nie jest formą ducha, lub zarówno formą i treścią jego, a raczej samym duchem, ducha bytem. Rozróżnić należało formę ducha od formy myślenia

Lecz idźmy dalej; możemy tu zaraz schwycić autora na sprzeczności z sobą, gdy o kilka wierszy niżej dodaje (8): « Myślenie zatem jest jądrem i pierwiastkiem. — Czemże więc jest Loika, jako umiejętność formy ducha? Jest nauką zajmującą się myśleniem, to jest śledzącą i rozbierającą nam jego istotę. (?) » Nauka więc formy, śledzić ma istotę myślenia? Następują corollarya tej zdobytej prawdy, a mianowicie: że Loika zyskuje wielce na połączeniu i zbliżeniu do Matematyki; (widzieliśmy z jak matematyczną ścisłością wyraża się autor) że Loika jest nauką formy, nie treści; a więc wedle tego, jest czystą oderwaną formą myślenia, prawem jego, bez względu na to co się myśli — nie bez względu jednak (jak się to okaże) czem się myśli, co myśli. Loika trudni się dalej, (10) kształtami porządnego myślenia, jest matematyką, Grammatyką, Estetyką myślenia ogólnego.

Następują zarzuty przeciwko Loice Hegla, jako ona raczej Ontologją spekulacyjną jest niż Loiką. nauką treści a nie formy: co z resztą już wyżej powiedzianem było. Wiadomo że tak zwana Loika Hegla. usiłując odtworzyć a priori stworzenie i dać wywód spekulacyjny wszelkiego Bytu; zeszła ze stanowiska zwykłych Loik, bardzo wysoko i daleko. Trentowski zwraca ją na swe właściwe miejsce, ale jako ujrzemy dalej. ani całkiem się wyrzeka ontologicznej treści w swej nowej Loice. ani pożyczki od Hegla. Do czasów Kanta Loikę uważano za propedeutykę wszystkich nauk, on pierwszy wyniósł ją na stanowisko właściwsze przez swe prace krytyczne, wcielił ją w system swej Filozofji krytycznej. Hegel uczynił ją pierwszą zasadniczą częścią swego systemu. bo Ideę uznał zasadą wszystkiego. Tu Trentowski okazując że u niego na właściwszem stanowisku stoi Loika (na szóstem), protestuje przeciw nazwaniu Propedeutyką. — Trentowski uznając materyą za twierdzenie, za realność, za zasadę, tem samem uczynił już Filozofiją materyi najpierwszą swego Systemu częścią: u niego Loika musi grać rolę podrzędną, ujemną, jak duch —

Następują dalsze jeszcze oznaczenia Loiki. Ona jest systemem praw myślenia, umiejętnością myślenia. Wszystko co jest, jest Boga obrazem, najdoskonalszym jest człowiek. Wszystko rozpada się na troje: ciało, duch i istotę. Istota tu synthezą dwojga pierwszych. Troistość ta przenika zarówno treść i formę. Wniosek ten ze związku najściślejszego treści z formą wywiedziony, powinien był przekonać, że właściwie nie ma umiejętności ani Filozofji formy.

Formą działalności wszelkiej treści, jest prawodawstwo Boże. Prawodawstwo to trojakie; w naturze zowie się — koniecznością, w duchu — prawnością, w pełnem życiu — swobodą. Te nazwania rozmaite nadaje autor jednej i tejże samej konieczności, bo wszystko co się dzieje, dzieje się wedle prawa, a zatem koniecznie.

Ponieważ rzecz o formie ducha, a zatem mowa tylko — o prawności. Prawność autor określa także wewnętrzną koniecznością. Loika więc jest nauką prawności (konieczności) ducha, t. j. wewnętrznego gwałtu leżącego w następstwach myślenia. (6) Loika jest więc nauką apodyktycznego myślenia. — Toby naprowadzało mniej pojętnych

na wniosek, że można nauczyć się apodyktycznego myślenia, to jest zwyciężyć konieczność

Następny paragraf daleko jaśniej rzecz wyłuszcza powiadając, że Loika myślenie siebie nie świadome, do świadomości o sobie przywodzi. To należało zrazu powiedzieć, a wiele poprzedzającego można było wypuścić. Tym tylko bowiem sposobem pojmujemy jak apodyktyczności naukę dać można Loika, dodaje autor jeszcze, jest nauką wiodącą do umysłowości prawdziwej, jest wychowanką i nauczycielką myślenia.

Następują oznaczenia Loiki przez różnych autorów, rozjaśniające coraz bardziej jej istotę. Nie będziemy ich powtarzać tutaj i pójdziemy dalej. Po determinacyach, definicyach «Loika jest Analytyką, Dialektyką i Systematyką myślenia w ogóle.» Analytyka jest prawdy wiedzy i poznania rozbiorem. Dialektyka zajmuje się umiejętnie, pojęciem, zdaniem i wnioskiem (stara Loika przerobiona); Systematyka jest nauką tworzenia porządnych Systemów. Taki jest troisty podział nauki autora.

Dalej Loika okazuje się jako Kanon, Organon i Katartykon prawdy, wiedzy i

poznania, unikamy umyślne nowych wyrazów); to jest uważa się jako *conditio at non res ipsa* prawdy, wiadomości i poznania: prawdy prawd, Boga: wiedzy wiecznej (mądrości), wiedzy ograniczonej mądrości ludzkiej i poznania objawiającego się na zewnątrz. Jest organon *res ipsa in uno totalitatis suae momento totalitatem repraesentans*, tychże. Organon wedle autora członiec jest częścią, ale częścią organicznie całą i swej całości odpowiadającą, — prawdy, wiedzy i poznania. Tu autor w już przez nas wyżej wskazaną wpadłszy sprzeczność; to jest że Loika jest Kanon (*conditio at non res ipsa*), potem że Organon (członiec *res ipsa*), że jest więc formą i treścią, rozwiązuje sprzeczność dodając że jest Katartykonem (czyścem) umiejętności, ze chwyta sprzeczności rodzące się ustawicznie i spaja je.— Ta ostatnia definicya, rolę kojarzącą Loice dająca, aż do Hegla jej podobno nie przystała, nie bowiem absolutniejszego, a mniej jednoczącego nad starą Loikę. Dawniej między dwoma sprzecznemi nieuznawano godzącego środka, sprzeczności przeciw sobie starannie utrzymywano i znana jest zasada, która wbrew możności znalezienia go zaprzeczała.

Spojnia w starej Loice nie exystuje. owszem cała jej treść ją odpycha. Tu mowa o konsekwencyi, następności, a wedle Trentowskiego awożności, jako pierworodzie loicznym (trochę nie w miejscu). Wywodzi się za tem pierwiastek Filozofji ducha.

Bóg jest pierwotwórcą i pierwiastkiem wszechrzeczy, bytowej i słownej Filozofji — Bóg jest tedy pierwiastkiem wszelkiej Filozofji. Trójca w pierwiastku staje się troistą Filozofiją *). Myśl nie nowa. Filozofji natury pierwiastkiem jest — wszechobecna całość stni (zasady istnienia), leżąca w pierwszym swym wykładniku, to jest w nieskończonej wszystkości czyli Bóg Ojciec i Stwórca.

Filozofji Ducha, pierwiastkiem jest — taż całość wszechobecna stni leżąca w drugim swym wykładniku t. j. wiecznej jedności, czyli Bóg Duch. Filozofji Świata, taż całość stni leżąca w trzecim swym wykładniku to jest nieskończonej całości.

Oprócz tego, wszystko stworzone, każda część tej całości, jest sama całością. Mamy tedy pierwiastek Filozofji Ducha dany wyżej;

*) Obacz o pojęciu symbolicznem Trzech osób Trójcy s u Scota *de divisione naturae*, gdzie słowo, jest światem.

tu tylko o formę chodzi dla Loiki. Pierwiastkiem jej więc: Wszechobecna całość stni leżąca w wiecznej swej jedności, uchwycona jako myślenie, czyli całość myśli Bożej w swej świętej jedności.»

Te obfite określenia, nic nowego nie ucząc, niesłychanie nużą i wyciągają cierpliwość czytelnika, która igraszką słów karmić się musi. Idziemy dalej. Całość myślenia Bożego jest własnem przeświadczeniem w Bogu, czyli samopoznaniem Bożem. Pierwiastkiem Loiki jest więc Boże samopoznanie w wiecznej jedności myślenia. Pierwiastek ten dodaje autor, urzeczywistnia Loika Boga, Teleologija całego stworzenia. Z tąd zaś, że człowiek jest obrazem Boga, wywód pierwiastku podobnego dla Loiki ludzkiej.

Ciemną i zawiłą wycedza nam w końcu definicyą autor — z ludzkiej Loiki pierwiastku — «Świadomość bosko-ludzka w wiecznej albo raczej w niezmiennej jedności myślenia—» i sam pytać się musi: Co to znaczy? odpowiadając, że świadomość *(ut supra)* jest ciągłą harmonją śród naszych pomysłów, jedną myślą we wszystkich myślach, pasmem wiążącem je, spajającem pojęcia, zdania wnioski i t. p. to jest Konsekwencyą.

Pracowicieśmy do tego doszli! Wywód ten za uszy ciągniony, zagmatawany wyrażeniami które przy pozornej ścisłości, nic nie uczą nowego, wcale się nie udał Panu Trentowskiemu. Wiemy tyle o naturze konsekwencyi, cośmy wiedzieli w początku. Zdaje się nam że można było łatwiej, jaśniej i dobitniej okazać konsekwencyą, ze stanowiska P. Trentowskiego. Konsekwencya jest po prostu skutkiem, a pojęcie jej zlewa się z pojęciem przyczyny i skutku: konsekwencya jest wyrazem przyczyny, a zewnętrznieniem się wewnątrz leżącej i wyjściem na jaw. Z tąd konsekwencya zawiera ni mniej ni więcej tylko to co leży w jej poprzedniku przyczynie.

Jest to zrównanie, wiążące i nieustannie regulujące objaw myśli. Jak w naturze nic niema bez przyczyny, jak w niej skutek staje się przyczyną nową, tak w myśli właśnie mieniają się przyczyny i skutki, równoważą i nieustannie wiją. Konsekwencya jest tą nicią spajającą myśli i wiążącą je w całość organiczną.

Mamy przecie zdobytą Awożność, konsekwencyą, a jak kolwiek wyraz konsekwencya, brzmi wedle autora za dziko (33),

wolelibyśmy go od awoźności, choćby tylko dla tego, że od razu pojętny.

Loika jeszcze po długim znowu wywodzie okryśla się jako objaw konsekwencyi, jako Jatryka myślenia, lekarstwo ducha, oko prawdy, słońce systemu umiejętności.

Nareszcie, jest jeszcze przedmiot, podmiotowem zjawiskiem koniecznem, nie utworem ludzkim, jest umiejętnością i sztuką razem. Teorya jej jest umiejętnością, zastosowanie sztuką.

Następuje niejako historya Loiki, dowody jej odwieczności, jej powstanie w świecie naszym (raczej odkrycia), nazwy dawne, dzieje i t. d. Tu autor zapatrzywszy się na niezmienność Logiki, przypisuję ją formie.

« Przeznaczeniem jest treści wszelkiej, ażeby się ustawicznie przerabiała, a przeznaczeniem formy, aby mimo treści innej, zawsze była tąż samą. » — Łatwo by tu autorowi zarzucić, że o ile treść się zmienia o tyle i forma, a o ile forma jest niezmienną, o tyle i treść. Tu doskonała panuje równość, choć pozornie zdaje się mieć autor słuszność, ale tylko pozornie.

Forma i treść zarówno z tego stanowiska tożsamości uważane, są ciągle jedne. Forma

jest jedna, ale fenomenalne objawy formy (które od formy oderwanie wziętej rozróżnić trzeba) są coraz różne i zmienne. Toż treść jest fenomenalnie rożną, absolutnie jedną ciągle. Oparcie więc niezmienności Loiki na tem, że się zajmuje formą, całkiem jest dowolne. Przywiedzione *Essentia mundi fluit, facies mundi stat semper eadem. Materia mutatur, forma permanet;* daje się odwrócić z równą prawdziwością. *Facies mundi mutatur, essentia stat semper eadem.* Lub *Forma mutatur materia permanet.* Tak dalece formy od treści oddzielać lub jednej inne, drugiej inne przymiotowości w pierwszej nie znajdujące się przypisywać, niepodobna.

Forma jest objawem treści na zewnątrz, a zatem treścią uzewnętrznioną, musi więc odpowiadać treści zgodnie i całkowicie. Co jest w treści musi się okazać formą, co jest w formie, musiało być w treści. Inaczej treść nie wiedzieć dla czego byłaby treścią (essentia) i głębią. Tu zrównanie Loiki z Matematyką i Estetyką powtórzone, ale nie zaspokajające. « Po jednej Filozofji następuje druga; mówi dalej autor, — ale Matematyka, Loika i Estetyka (?) jako umiejętności formalne, zawsze są też same. » (38)

Niezmienność Matematyki, a zwłaszcza Loiki i Estetyki, dowieść się nie może; porównanie trzech tych umiejętności niedokładne. Matematyka umiejętność stosunku ilościowego oderwanego, jest nauką formalną, prawda; ale nauką formy natury (t. j. przestrzeni, czasu i postaci) raz tylko oderwanej.—Loika zaś umiejętnością formy ducha. Forma zaś natury łatwiej i inaczej odrywać się daje, niżeli forma ducha. Gdyby, jak mówił P. Trentowski, formą ducha było myślenie, to Loice dopiero formą tej formy zajmować by się przyszło, a zatem abstrakcyą abstrakcyi, oderwaniem drugiej potęgi. Oderwanie formy ducha jest abstrakcyą najwyższego stopnia, w naturze swej zapewne możebną z największą ścisłością, ale w rzeczy, pomimo dotychczasowych usiłowań — niepodobną. W matematyce jest abstrakcya najniższa, w Loice najwyższa, a zatem równości niema i ścisłość w obu jedna panować nie może. W Estetyce forma zrywa się także z formy, myśl z myślenia objawionego na zewnątrz.

Możnaby wreszcie przewrócić zdanie autora i z równą słusznością utrzymywać, że niezmienność Loiki opiera się na niezmienności treści myślenia, myślenia istoty; wszakci

z małą odmianą form idea Hegla żyła w Archetypach Platona, w często wspominanych u P. Trentowskiego, Ferwersach Zendawesty i wielu innych systemach, a system samego P. Trentowskiego nie jest bez rodowodu w przeszłości, bez silnych podobieństw z temi co go poprzedziły.

Że prawa myślenia które Loika podaje są zawsze też same — prawda, ale to zarówno dla tego że istota myślenia jest zawsze jedna. Prawo myślenia lepiej tu wyraża czego chce autor, niż forma, a pomięszanie prawa i formy wcale się ścisłością nie zaleca.

Prawo jest głębią w treści żyjącą, w formie się uzewnętrzniającą. Forma jest już objawem prawa, nieoddzielnym od niego, ale przy ścisłem rozdrabianiu jakie tu ma miejsce — różnym.

Autor wprowadza nas w położenie filozofa, dziś z Loiką na plac popisu występującego, który zawahać się musi między Ontologją Hegla, nową nauką Idei czystej, a starą odwieczną Arystotelesową i Stoików Myślinią. Tu wierny swej Metodzie, swemu zadaniu wszechstronności, obiecuje nam starą i nową Loikę zjednoczyć, nie synkretycznie, ale w całość organiczną. Dalej wykładają się trudno-

ści Loiki, których wypisywać nie widziemy potrzeby. Wszystko może być trudnem, musi i wszystko dla chcących może i musi stać się łatwem, to tylko podmiotowe względy przedmiotu nie tyczące. Autor także dowodzi potrzeby Loiki, zupełnie zbytecznie. Jest to jakby kto dowodzić chciał potrzeby umiejętności w ogóle. (W końcu mowa o nowo utworzonych wyrazach 46—47).

Odsyłamy także do textu po wyliczenie pożytku Loiki Powiększa to książkę i nic więcej. Przedmiot do tego stopnia się wyczerpuje, że autor widział się w obowiązku dodać, iż (52) Loika nie jest fabryką ani młynem, ani młockarnią, ani garkuchnią.» — co, przynajmniej zbyteczne i upokarzające dla czytelników, bo by i dla Hottentotów tłumaczyć już tego nie trzeba.

Dowodzi się następnie potrzeba, konieczność podziału Loiki; jako Loika i wszelka część Filozofji stanowi w sobie filozoficzną całość, że Loika jest całą Filozofiją ze strony formy i praw myślenia, że wszystkie jej części stanowią organiczne całości, że podział wynika z przedmiotu natury. Rzeczy to dowodów nie potrzebujące.

Pierwsza część Loiki, obejmować ma Pro-

pedeutykę, zastępującą tu pięć części Filozofji, przed nią idących, — zajmować się więc będzie prawdą, wiedzą i poznaniem. Jest to Loika przedmiotowa, empirya i twierdzenie w istocie Loiki: zowie się ona — Analytyką. Cechą jej ogólność loicznego Systemu.

II. Dialektyka. Loika dawna właściwa, nauka pojęć, zdań i wniosków. Szczególność systemu.

III. Systematyka, nauka tworzenia systemów umiejętnych, zastosowanie teoryi do praktyki, pojedynczość systemu, Jaźń jego.

Kończy się wstęp nader pięknemi obietnicami, zapowiadając nam rzeczy nowe, reformę Loiki, rzeczy o jakich nikt dotąd nie marzył !!!). W Analytyce, a raczej Metafizyce w Loice skąpanej wystąpić mają na plac, Ontologija, Psychologija, Kosmologija i Teologija. Ta pierwsza część tedy jest w istocie najważniejszą i ją, jako po krótce cały System wyrażającą, do rozbioru wybraliśmy.

ANALYTYKA.

I. PRAWDA.

Przedmiotem Analytyki, jest przedmiot filozofji całej: Bóg, natura, duch, przedświat, świat i pozaświat, słowem wszystko co jest. Że zaś Loika jest nauką formy, Analytyka chwyta to wszystko ze strony formalnej. Z tej strony pochwycone to co jest, zowie się Prawdą (prawda jest więc nie wszystkiem tem co jest, ale jedną tego co jest stroną???) Analytyka jest Anatomiją prawdy, jej umiejętnem przedstawieniem. Najpierwszą prawdą jest Bóg (a zatem Bóg wedle tego co poprzedza, jest tylko jedną stroną tego co jest, a nie wszystkiem co jest?)—Bóg ma samopoznanie, świadomość siebie. Niema więc prawdy bez świadomości siebie, przeświadczenia, samopoznania. Świadomość jest duszą, wewnę-

trznością prawdy. Świadomość prawdy, uchwycona formalnie, zowie się wiedzą. Otóż drugi Analytyki przedmiot.

Prawda i wiedza są ustawicznym poznawania ludzkiego przedmiotem (prawda i wiedza Boże). Jaźń ludzka jest z rąk Boga otrzymaną przez człowieka pewną prawdą i wiedzą w jedni, aby za pomocą nich dochodził ogólnej prawdy i wiedzy, poznawał je. Rzecz ta ma się dalej, lepiej wyjaśnić.

Prawda i wiedza są w Bogu połączone nierozdzielnie przez znanie (*noscentia, die Kenntniss*). Bóg zna prawdę i wiedzę, którą stworzył. Znanie to jest synthezą prawdy i wiedzy w Bogu. W stworzeniu prawda i wiedza rozdzielają się. W naturze jest prawda, ale niema wiedzy.

Tu mnogie by zarzuty poczynić można. W Bogu prawda i wiedza są jednem, nigdy one nie były i niemogły być rozdzielone, a przeto znanie spajać ich nie potrzebuje. One są jednem i temże. Niepotrzeba tam Syntheza, gdzie niema thezy i antithezy: w Bogu zaś rozkroić prawdę od wiedzy, jest absurdem. Ale wywód ten potrzebny był autorowi dla ukazania spojni prawdy i wie-

dzy w człowieku, którcn jako obraz Boga pojęty, aż do najdrobniejszych swych przymiotów odbija się w Bóstwie. Autor rozdzielając prawdę i wiedzę w Bogu, a łącząc je znaniem, wpadł w Antropomorfizm; z którego wywodzi następnie rozdział prawdy i wiedzy w człowieku połączonych poznaniem. Prawda jednak i wiedza, pomimo wyobrażenie ich w Bogu całkiem niestosowne; jako w nim całość doskonałą składające, takąż całością skończoną powinny by być i w człowieku, a takiemi nie są. Tu autor mówi dalej: « Człowiek jest jaźnią t. j. pewną prawdą i pewną wiedzą świadomą, albo raczej świadomości zdolną, które Bóg w nim złożył: ale jaką prawdą i jaką wiedzą t. j. do czego usposobioną i co za słowo przedwieczne w sobie przedstawiającą jaźnią, zna to Bóg jedynie. Człowiek dowiaduje się o tem wtenczas dopiero, gdy dojrzał i bóstwo swe *in potentia*, w *in actu* przeistoczyć zdołał. Lecz do tego stopnia wykształcenia przychodzą zaledwo jenijusze! »

Tu pogląd empiryczny na rzeczy, zwalczył autora spekulacyą i przywiódł go prawie do zaprzeczenia bóstwa człowieczego, za porywczo uznanego.

« W stworzeniu, mówi dalej autor, prawda i wiedza rozdwajają się i stają przeciw sobie, mając się jak ciało do myśli. A że przeznaczeniem wszelkich sprzeciwieństw jest skojarzenie się w jednię; jednią tą będzie (prawdy i wiedzy) tchnięte w człowieka przez Boga znanie, t. j. zdolność poznawania.

Poznanie tedy, przedmiot trzeciej części Analytyki jest jednością prawdy i wiedzy — Tu tylko używając jako dowiedzionego pewnika, że przeznaczeniem wszelkich przeciwieństw jest kojarzyć się; należało albo na nowo go dowieść, albo odwołać do Logi Hegla. U nas wykładający Loikę, powinien był pewnik ten, wbrew starej Loice przeciwny, udowodnić. Idziemy dalej.

W człowieku leży najwyższa w stworzeniu prawda i wiedza, zdolność poznania przez zmysł, umysł i myśl. Te trzy władze, których obszerny wykład znajduje się w T. II. na początku Dialektyki, tu przyjmują się za exystujące, choć nie wywiedzione poprzednio

Jednocząc prawdę i wiedzę swą człowiek naprzód przychodzi do świadomości siebie do uznania się; — poznawanie człowiecze poczyna się od niego samego, przechodzi potem do Boga, natury i ducha. Poznanie ludzkie

jednoczy prawdę i wiedzę w człowieku z prawdą i wiedzą za człowiekiem leżącą.

Jeźli autor chce w ten sposób prawdę w człowieku mierzyć i dobijać się nią, prawdy za człowiekiem; to powyższej teoryi odpowiadać nie będzie, w której nie prawda z prawdą, ale tylko prawda z wiedzą łączyć się poznaniem powinny.

Jesteśmy wreszcie na tym punkcie wynijścia, na tym jedynym pewniku bezpośrednim, już nam z Filozofji niemieckiej znanym, a od czasów Descarta, występującym zawsze na czele wszelkiej spekulacyi *) na samopoznaniu jako źródle poznania. Sokrates prorokował go z odległej starożytności wołając *nosce te ipsum*. Jesteśmy na: *Cogito ergo sum* — Stanowisku przynajmniej nie nowem.

Analytyka dzieli się wedle poprzedzającego na:

I. Analyzę prawdy.
II. Analyzę wiedzy, i
III. Analyzę poznania.

Łatwo tu dostrzedz, że wedle tego planu, będziemy mieli jedną pieśń, z trzech odśpiewaną tonów: *mutatis mutandis*.

*) Przed Kartezyuszem jeszcze wołał S. Augustyn nieco inaczej, a wszakże toż samo: *Dubito — ergo sum*.

Roz-troiwszy prawdę, wiedzę i poznanie, na trzy kategorye loiczne, uważając każdą odrębnie, musi naturalnie, wpaść w powtarzanie jednego, pomimo wiedzy swej nawet. Cóż są bowiem w istocie prawda, wiedza i poznanie? Oto jedną prawdą, w trzech różnych objawach, momentach. Wiedza, jak sam autor pisze, jest jądrem prawdy, poznanie jest tylko odłomem wiedzy, nic więcej. Są to trzy coraz mniejszego promienia, jednoogniskowe koła, z których, prawdy największe, poznania najmniejsze. Z podziału już wynika niechybne powtarzanie się Jakoż panuje ono w całym tym wykładzie, nie miłosiernie rozcieniowanym, niby z matematyczną ścisłością rozłożonym. Z tej ścisłości a kombinacyi trzech i czterech pierwiastków wynikają rezultata, bardzo sobie blizkie i prawie tantologiczne. Połowy ich nie tykając autor i wskazując tylko ich liczbę, obrobił wszakże dwakroć tyle thematów udzielnych, ile ich ściśle rzecz wymagała. Ztąd miasto objaśniać, rzecz się gmatwa; z tąd nalegając na jednię, nieskończonych różnic namnożył, i całemu wykładowi dał cechę rozumowego tylko rozbioru. Z resztą tytuł i zamiar Analytyki, po części to usprawiedliwia

Idziemy w rzecz. a naprzód do Analyzy prawdy.

Szukając bezpośredniej prawdy, prawdy jasnej, niezaprzeczonej od którejby począł i na której by się oparł, tej posady dawno żądanej dla Filozofji. tego fundamentu coby dał silną podporę całemu gmachowi — autor, wznosi przed sobą chorągiew dawną, od czasów Kartezjusza jakoby prawdy bezpośredniej wyraz mieszczącą — wola — Jestem. Jestem jest to *Cogito ergo sum* inaczej cokolwiek ubrane. któremu tymczasowie tylko. poly poobcinano, Na tej bezpośredniej pewności bytu własnego, opierali się już w swych spekulacyach i krytyce. Kant. Fichte, Schelling, Hegel, niemal wszyscy nowej szkoły filozofowie. Mamy więc prawdę pierwszą, zasadniczą bezpośrednio pewną. dowodu niepotrzebującą — *Panspermion* filozoficzny — Jestem.

W tem słówku objawiającem przeświadczenie bytu własnego i wiedzę o sobie. szukać autor będzie dalej prawd innych mu potrzebnych. Prawda ta niewymaga dowodu, bo gdybym nie istniał, nie mógłbym twierdzić że jestem. niemogąc twierdzić że jestem, nie dałbym że jestem dowodu Z tego jestem

wywodzi naprzód Trentowski ze strony zmysłowej — *Sentio ergo res est, atque res sum;* z strony umysłowej — *Cogito ergo mens sum, atque mens est:* z strony myślowej — *Sum numen, ergo Deus est.*

To ostatnie przynależące jedynie właściwie autorowi i całkiem nowe, nie dość się usprawiedliwia i wydaje koniecznie zawartem w — Jestem. *Sum numen,* mógł tylko wykrzyknąć Neron oszalały lub który z Cezarów Rzymu. upojony biesiadą, mordy i pochlebstwy. Zresztą wywód taki Boga, którego już Filozofija scholastyczna kazała człowiekowi w głębi siebie szukać, słabszy jest od ontologicznego kosmologicznego i teleologicznego; *Mens sum.* wystarcza dla człowieka i dla dowodu bytności Boga.

Jestem, więc jest przyczyna, jest Bog, powiada w duchu człowiek i dość na tem.

Myśl. który tu występuje ze swoim *Numen sum,* z jaźni przemawiając, całkiem arbitralnie nadaną jest władzą, wypłynął z mniemania troistej natury człowieka. Po co to rozróżnianie nieskończone władz? Jedną mamy duszę jeden umysł. jedno ciało. jeden zmysł: — dla czegóż każdej czynności tej

duszy nadawać organ osobny, każdą czynność odrzynać od reszty, gdy wszystkie jedną czynnością duszy, rozmaicie skierowaną? Gdzie tu miejsce na trzecią władzę, jak gdyby ten umysł jednoczący wszystko, szukający związku wszędzie, nie wystarczał na spojenie Boga z człowiekiem? Dość już było rozum, władzę zmysłową i cielesną, odciąć i odróżnić od umysłu, ciało od ducha Czynności ducha, najrozmaitsze przedmioty obejmujące, są zawsze czynnościami jednego ducha. Taż myśl co obejmuje świat, co wciska się w głąb siebie samej, dociska się do Boga; cała różnica że w inną kieruje się stronę. — Ale jak jedna dusza, tak jedna władza tylko — tej zaś władzy czynności farbujące się przedmioty różnemi, nie mogą się przeto rozbijać na osobne władze.

Rozum dzieli, bo mu zmysły pojedynczo szczegóły poddają, w umyśle to rozbite szeroko wprzód promienie, w jedno się zbiegają ognisko. Po cóż ognisko to przezywać z kolei umysłem i myslem, a co więcej kosztem umysłu, mysl budować? Rozum zmysłowy jest władzą budzącą w nas wyższą, jednoczącą — umysł; ten raz do czynności wywołany skupia, jednoczy, zlewa, ale nie zaciera

różnie zupełnie. Wzniesienie nowej władzy myślu, odartemi z umysłu zdobyczami, sprowadza umysł do jednoczącego absolutnie przeczenia, do roli podrzędnej, jednostronnej i poniekąd pośledniejszej od rozumu. — Ale w systemie Trentowskiego duch, idea, spadły wszędzie na przeczenie, nicestwo, i drugość, twierdzeniem i pierwszością jest materya, rozum: wszystko to na korzyść nowo odkrytej Jaźni i Myślu. — Idziemy dalej.

Prawda ta Jestem, jest prawdą ogólną, prawdą, pisze autor, Boga, ducha i wszystkiego co jest.

Tu, jak często w biegu dzieła, odzywa się Trentowski do tak zwanych przez się supernaturalistów, których czci, najwyszukańszemi imiony, wyrzucając im ich nieprzyjaźń ku Filozofji jako nauce na niczem stałem nieopartej, nauce indywidualnego wymysłu

Ustęp ten namiętny jak inne tego rodzaju, ze smutkiem tu spotykamy, ze smutkiem widzim powtarzający. Do czego to gwałtowne nastawanie służy? na co te wykrzykniki żółci, urazy i gniewu pełne? Prawdziwa Filozofija, odpycha czynione jej zarzuty poważnie, chłodno, umiarkowanie, swych sił pewna, nietracąc przytomności Gniew i łajanie dowodzą

zawsze niemocy. Nieustanne wynoszenie się ze swą wielkością, z potęgą dzieła, z jenialnością odkryć: smutne także w ciągu Myślini czynią wrażenie Także to Filozofija godna tego imienia przemawiać powinna? Azaliz wielkość sama w oczy nieskacze i dość przez się nie mówi? azali dzieło same się chwalić dostatecznie nie powinno? Azali gniew przeciwko supernaturalistom nie dowodzi ze głęboko tkwią w ranie ich pociski, choć autor uznać tego nie chce: azali to ciągle gorączkowe oburzenie, nie zdradza bezsilności. — Powtarzamy, ustępy egotyczne psują dzieło, i autora z słabej strony malują. Przywykliśmy filozofa uważać, trochę zapewne z staroświecka, może fałszywie, jako człowieka silnego, a przeto spokojnego. Tylko słabi rzucają się na wszystkie strony z rozpaczą, łają i krzyczą, pewien siebie mocarz kruszy zawady, ale nie przechwala się i nie woła — patrzajcie! —

Zdobyliśmy tedy, jak ją autor zowie prawdoświeć, czyli prawdę kardynalną *(veritas luciflua, patens)* — Jestem.

Jest ona prawdą i nie jest, ponieważ dając sposób do zdobycia prawdy, wstępem tylko do niej nazwać się powinna. Prawda to tylko

podmiotowa, a zasadnicza prawda winna być podmiot-przedmiotową. Tu autor zmaga się na dowody, że Jestem, jako cząstkowe, udzielane i niemające cech prawdy, nie jest całkowitą zasadniczą prawdą, jakiej mu było potrzeba; bo nie obejmuje w sobie wszystkiego. — «Czemu ta prawda przecież pokazuje mi się koniecznie najpierwszą choć jest ostatnią? — Oto dla tego że wedle prawa wielkiego przedwiecznej mądrości, koniec miał być podobny do początku, czyli człowiek do Boga.»

Tu musiemy spytać autora, nie przyjmującego żadnej powagi, jak tej prawdy dowieść! Jest to prawdą dla tych, co przyjmują powagę, ale dla filozofa jak P. Trentowski potrzebuje dowodu i wywodu, inaczej będzie to twierdzący antropomorfizm, arbitralnie narzucający się bóstwu, jako jego miara.

Przyjmujemy za dowód, że w stwórcy musi to wszystko być co jest w stworzeniu, ale w takim razie nawet: — Byłaż w stwórcy skończoność, która jest w stworzeniu? zkąd się ona wzięła? Gdyby zaś w stworzeniu było wszystko co jest u stworzyciela, byłby Bogiem człowiek. — I tak właśnie dowodzi P. Trentowski w swoim *Numen sum*

Szuka więc autor dalej w słówku Jestem czegoś przedmiotowego, istotnego i znajduje: — ponieważ jestem — jest więc istnienie. Istnienie jest prawdą przedmiotową: jest to wielka prawda powszechna. To już nie jest wstępem, ale jasną prawdą. Wszystko więc co istnieje ze mną — Jest.

Jednakże Istnienie niezadowalnia jeszcze autora, jako nie bezwzględna prawda. Istnienie daje pojęcie doczesności, z tąd jego względność, niedostateczność.

Istnienie musi pochodzić z czegoś wiecznego niezmiennego, zasadniczego, musi w czemś mieć źródło. Tu autor rzuca się w wywód etymologiczny na wzór Niemców, a nieraz krytykowawszy podobne wywody, używa tu jednak takiego. — Istnienie przerabia się tu na: jest - stnienie, a zatem stnienie robi się zasadą istnienia! Stnienie! ono ma być już bezwzględnością rzeczywistą. Istnienie zmienia się, płynie — stnienie jest wiecznie jedno: więc jest też bezwzględną prawdą bytu *).

W stnieniu, dalej, leży tajemnicze słówko

*) W istocie to stnienie zasadnicze P. Trentowskiego — jest tylko zbiorowiskiem istnień nic więcej

Jest Bog, przeto Jestem, tyle znaczy co — Jest Bóg. Cały ten wywód (72) słabiuteńki, arbitralny, równie jak *Numen sum.*

Przejście z człowieka do Boga, nie jako od skutku do przyczyny, ale jako z tożsamości (*identitas*) do tożsamości, trąci paralogizmem. Bez wprowadzenia idei przyczyny i skutku (*causalitas*) niepodobna racyonalnie przyjść do idei Bóstwa. — Są to arbitralnie narzucane wnioski z Jestem które nie płyną z niego. Jestem, na tym stopniu rozwinienia, dać ich nie może jeszcze. Od jestem łatwo było pójść do przyczyny, obchodząc się bez numenalności człowieka. — Jestem, a więc jest przyczyna, przyczyna przyczyn, przyczyna ostateczna — Bóg.

Mamy tedy dwie już zdobyte prawdy, Bóg i świat. — Dziwnie tu autor przechodzi do trzeciej. «Za pomocą człowieka mówiącego o sobie — Jestem, przyszliśmy do prawd tych. I niemaż więc człowiek ten, który nam służył do odkrycia dwu pierwszych prawdoświeci, być trzecią? Tego zdaje się wymagać sprawiedliwość?» Pierwszy to pewnie raz, podobny dowód w spekulacyi występuje! — «Człowiek, mówi dalej, nie jest Bogiem, to jest istotą światową (?) i nie jest

światem, bo ma w sobie boską świadomość czego światu brakuje, nie jest więc ani Bogiem, ani światem, ale czemś trzeciem Otóż prawda kardynalna trzecia

Bóg tedy jest stnieniem, zasadą istnienia, świat istnieniem, a człowiek obojgiem w jedni, t. j. Istniostnieniem. Wyraz cudacki, w którego głębi dwa kroć się Jest powtarza — nic więcej. Na nieszczęście niczem go innem zastąpić tu niemożem, niechcąc nowych tworzyć

Mamy więc trzy prawdy — Bog, świat, człowiek, czyli stnienie, istnienie i istnio-stnienie czyli

existentia creatrix
existentia creata
creatrix ?' in existentia creata

Dwie pierwsze kategorye są Spinozy — *natura naturans* i *natura naturata*, trzecia daje miarę całej nauki, nazwaniem człowieka. *ex. creatrix in ex. creata*. Tu się nam pomimowolnie przypomina znowu, w wieku IX po Chrystusie piszący Jan Scot, dzielący naturę na cztery kategorye:

1. Naturę tworzącą nie stworzoną.

II. Naturę stworzoną i tworzącą.
III. Naturę stworzoną nie tworzącą.
IV. Naturę nie stworzoną nie tworzącą.

Pierwszą u niego, Bóg; drugą znane Grekom πρωτότυπα lub προορισματα, nazywane też θεῖα θελήματα, przyczyny pierwotne, zasadnicze; trzecią natura właściwa, wszechświat, czwartą w ostatku tenże Bog co był początkiem, i co jest końcem spokojnym, do którego powraca wszystko. Wiele tu podobieństwa, ale co za wyższość nad P. Trentowskim zwłaszcza gdy zważym że to co Scot wysnuł z siebie, Trentowski u poprzedników pożyczył i wcielił w system tylko. Zdobyte nareszcie archikategorye prawdy. To daje powód do nowych wykrzykow i łajania! Do czego? pytamy, po co?

Z trzech prawd, wysnuwają się Corollaria Pasynki?) Że między Bogiem a człowiekiem leży świat jako węzeł, że uważając rzecz inaczej, człowiek jest pośrednikiem między Bogiem a światem, że jeszcze inaczej możesz Boga uważać za ognisko i środek między człowiekiem a światem.

Świadomość siebie leży tylko w Bogu i człowieku, a niema jej w naturze (77). Natu-

ra jest kulą niezmierzoną bez własnego środka, środkiem jej Bóg (porównanie) w nim leży świadomość natury, środkiem wystrzelonym z tego środka na powierzchnią jest człowiek, także świadomy siebie, natury i Boga. Tak tedy świadomość siebie przywiązana nie do całości ale do skrajnych całostek. Bóg i człowiek są istotami całemi, natura jest częściowością, a jak P. Trentowski wyraża się kawałcem: przeto też pojąć się nie może. To co tu autor w tym przedmiocie mówi ważne jest i wyborne. Widzieny już z tąd jak Trentowski inaczej wcale pojmuje Boga, od Heglistów różnych odcieni. Dla tamtych Bóg, nie ma świadomości, nie ma indywidualności i przychodzi dopiero do świadomości siebie w człowieku (pantheizm właściwy), tu, jako Stwórca Indywidualizmu, jest sam indywidualnością, i przychodząc wprawdzie do świadomości w człowieku, ma przecie świadomość także w sobie. Bóg P. Trentowskiego więc różny i daleko logiczniejszy od Boga Hegla, tego mu zaprzeczyć nie można. Z tego pojęcia Boga, wypływa w systemie podniesienie indywidualności do odrębnego bytu wiekuistego w Bożostanie, w apotheozie i wiele prawd nowych w Filozofji

z Ja wychodzącej czystego, dotąd nieznanych i nieprzyjętych. — Tu główne Trentowskiego zasługi, ale zawsze przy nich pozostaną i towarzyszyć im będą zarzuty materyalizmu, odwieczności i pierwszości materyi (która wszędzie staje jako twierdzenie), cielesności Boga *in aeterno* i wszystko co z tąd wypływa. P. Trentowski chcąc być wszechstronnym, wyniósł materyą na wyżyny ducha, uznał ją jedyną rzeczywistością, i nie tylko ją z duchem porównał, ale ducha uczynił czemś niepochwyconem a zawsze ujemnem.

Materyą uważając za dodatniość, za twierdzenie, za *primum existens*, ducha za negacyą nicestwo, oboje łącząc w Jaźń Bożą, nie podobna mu zaprzeć się materyalizmu, ledwie nie dziwniejszego od pantheistyczno-idealnej doktryny. W Pantheizmie Hegla z czystej przynajmniej wychodzim idei, tu od razu z realności, z materyi, a co gorzej, wracamy do niej przeszedłszy do negacyi, aby już więcej nie wyjść z rzeczywistości z ciała i mięsa, nawet w Bożostanie. Tam Idea tworzy materyą, tu materya rodzi ducha!! Dziwnie. Mimowolnie przypomina się rozmyślanie Fausta Goethego, który dumając nad pierwiastkiem rzeczy wyrzeka: na początku było

— dzieło! Tak daleko prowadzi ukochanie rzeczywistości. [1]

Następuje dalsze rozwinienie, trzech prawd powyżej otrzymanych

Czem jest stnienie, czyli czem jest Bóg? To pytanie mające się rozjaśnić w Filozofji Boga, tu bada się tylko ze strony loicznej Autor zwraca się do człowieka, szuka w nim

[1] Materya (ὕλη) jako *primum existens*, nie jest żadną nowością, owszem jest to może najstarsza hypoteza, która przez całą Filozofiją starożytnych się ciągnie. Boski Plato, wziął ją od poprzedników swoich i wynijsc z tej idei, oswobodzić się od niej nie umiał. Dla niego także Demiurgos jest tylko sztukmistrzem, który w bezkształtną massę, wlewa duszę, nadaje jej prawo, wwodzi porządek. Materya jak się z licznych miejsc *in Timaeo Surmenide*, i t. d. okazuje, była dlań massą bezforemna, bezrządną, chaotyczną. Filozofowie greccy godzą się tu z poetami a zwłaszcza Hezjodem.

Godziło się zapewne w ówczas, położyć na początku Skutek i spocząć na nim, ale nie wiem czy dziś godzi. Postawiwszy na początku materyą ową, bylibyśmy zmuszeni potem dać jej z Łukanem i Arystotelesem, *Qualitates contrariae;* i z jednego w drugie Demiurgos pokazał by się całkiem zbyteczny

Materiam vero inprocreabilem incorruptamque commemorat, non ignem, neque aquam, nec aliud de principiis et absolutis elementis esse: sed ex omnibus primam figurarum capacem factionique subjectam: adhuc rudem et figurationis qualitate vidnatam, Deus artifex conformat diversam. Pisze o Platonie L. Apuleius. De Habitud. Lib. I.

stnienia, aby z niego wnioskował o stnieniu Bożem.

Wracamy znów do źródła, do słówka Jestem, pod względem jego Istoty. Autor odkrywa ukryty tu zaimek Ja. Ja, znaczy człowiek. Z tego Ja powstaje Jaźń — τὸ Ἐγώ — *das Ich* — Jestem więc znaczy — jest Jaźń. To przejście zupełnie arbitralne, bo od Ja do Jaźni, jak ją pojmuje P. Trentowski, przedział ogromny i niczem nie wypełniony. Jaźń więcej i co innego znaczy niż ja, skok więc ten usprawiedliwić, udowodnić, wywieść było potrzeba. Z tego Jest Jaźń, ponieważ żadne istnienie (natura, nie mówi nic podobnego o sobie, dowodzi się że Jaźń, jest tłumaczem stnienia. Z tąd stnienie = Jaźń, co z resztą widoczne jak skoro człowiek Jaźnią został. Jaźń jest sobistością, nie jest ona ani ciałem, ani duchem, ale obójgiem razem.

Co dziwna to rodzaj Mallebranchizmu poniżej się objawiający «Jaźń, to objawienie Boże we mnie, to tchnienie Boże we mnie, słowo Boże we mnie, bóstwo we mnie. To co było już mną nim się urodziłem (preexystencya dusz a raczej jaźni?) nim się w ogólnej materyi i w ogólnym duchu

skąpalem, co teraz jest mym najświętszym i niezmiennym rdzeniem i co będzie mną, skoro ten świat porzucę — Pan niebiański we mnie, któremu dusza moja i ciało moje są posłuszne.»

Jest to Spinozyzm i Mallebrancheizm zjednoczone. Autor, jak się z powyższego okazuje, przypuszcza że duch rozłoży się po śmierci w ogólny duch, ciało wejdzie w ogół materyi, a Jaźń tylko pozostanie *in sempiterno!* że taż Jaźń była nim weszła w rzeczywiste życie a zatem że jest nie stworzona!). — Wszystko to hypothezy nie nowe, a łączące system P. Trentowskiego z temi z któremi się pokrewieństwa najbardziej zapiera. Niestworzoność dusz, ich preexystencya jest starym na nowo ożywionym błędem, jedna tylko tu Jaźń przynależy autorowi.

Ale cóż to jest ta Jaźń, co nie jest ani duchem, ani materyą, a żyje wiecznie, co oddaje ducha którego nosi, ciało którego używa, a przecie trwa i pozostaje sobą? Jestli to w człowieczeństwie zastępująca archetyp rodzajowy, idea pojedynczości? Niepojmujemy, albo raczej zgodzić się na tę Jaźń bezduszną nie możem. Póki ona jeszcze połączeniem jest ciała i duszy nierozdzielnem, póki się z duszą

zlewa, przypuścić ją można, ale jakaz realność, jakie życie być może gdzie niema ducha?

Jaźń ta, bez ciała ziemskiego, a przecie formatyczna *in sempiterno*: do subtelnego wiedzie materyalizmu, do nihilizmu jakiegoś, bo wyłącza ducha i ciało realne, a daje ducha i ciało nie pojęte, nieskończone. Przymioty skończoności wprowadza w wieczność. Niepodobna nie widzieć że życie wieczne u Pana Trentowskiego, takie jakie mieć chce w przedświecie i pozaświecie, jest czysto nominalnem, historycznem, pamięciowem, ale nie realnym żywotem.

Jaźń Boża, dalej, jest podobna człowieczej, ale od niej doskonalsza daleko — Bóg jest wszech jaźni środkiem — ogniskiem wszechświadomości, w sobie jedyną jaźnią, bezwzględną, nie zawisłą i niestworzoną — Bóg jest jaźnią czystą, człek nieczystą, obcem istnieniem (materyą) okrytą. Jaźń Boża jest twórczą i bezwarunkową, ludzka twórczą ale zawarowaną. Tu okazują się różnice dwóch jaźni, ludzkiej i Bożej (str. 83).

Dalej, powiada się znowu, że jaźń będzie zawsze mieć c i a l o i duszę, ale inne od ciała i duszy jakie tu ma!!

Jaźń w myśl Trentowskiego tem będzie

w pozaświecie czem się uczyniła w życiu, tak realny żywot reguluje i rządzi życiem wiecznem, na wzór dogmatu chrześcijańskiego

Mówiąc o Jaźni Bożej, wyjaśnia autor, tak iż najmniejszej wątpliwości nie pozostaje, że Bóg wedle systemu jego, musi mieć ciało jakieś, innej tylko natury. Inaczej, powiada, nie mógłby być ojcem rzeczywistości. Jestto znowu antropomorfizm, ukryty pod zasłoną łoiczną. Bóg nie jestli wszechmocą? Więc się tu mówi, że gdyby materyą nie był, materyi by utworzyć nie mógł? Więc się tu sądzi go jak człowieka i ojca cielesnego, jako skończoność? Przypuszczenie odwieczności materyi w Bogu, niszczy stworzenie świata dobrowolne — a tak narzucona Bogu jako konieczność materya, nie jestli określeniem, ograniczeniem a przeto negacyą Boga. *Omnis determinatio est negatio*, nawet wedle Spinozy.

Wysila się autor na dalsze dowody, jako źle czyni, kto Boga zwie czystym duchem, ideą, myślą Zaprawdę pojmujemy jak do ubóstwienia materyi przyjść można, ale niepojmujemy zarozumiałości, z jaką tu Trentowski w mnie swej rzeczywistości, walczy z idealizmem

Duch jest tworczością. z ducha można przeto jako z twierdzenia wywieść materyą, jak to probowano nie raz i drogą spekulacyjną szczęśliwie dość dokonano, ale co się da wywieść z twierdzącej materyi? — Duch!! Biednyż to duch co go ścisnąwszy cielesność jak wodę z gąbki wysączać potrzeba (84). — Tu autor wcześnie wykrzykuje przeciw tym co by jego Filozofiją za materyalność Boga potępiać chcieli, i dowodzi że oni jego materyi nie rozumieją. A! Panie, gdybyś materyą wyniósł nie wiem do jakiej potęgi zawszeć to będzie materya, skończoność, zawsze w przestrzeni i czasie umieścić ją przecie musisz *) a Bóg w przestrzeni i czasie, jest negacyą idei Bóstwa.

Z dalszej osnowy okazuje się jawnie czysty materyalizm ochrzczony rzeczywistością przez autora. lecz nikogo omamić nie mogący: boć pisze. że niema przejścia od materyi do ducha, że oboje są jednego członkami! Duch więc jest tylko jedną hypostazą materyi? Jesteśmy w substancyi Spinozy, z dodatkiem tylko pojedynczości, fenomenalności ubóstwionej; w gruncie to pantheizm

*) Właściwiej sama materya jest przestrzenią, a ruch materyi jest czasem

ze wszelkiemi swemi wnioski w górę.. Napróżno są zaklęcia że materya Boga tak się różni od materyi świata, jak duch stworzony od ducha nie stworzonego. — Więc materya Boga, jest niestworzoną? więc exystowała w Bogu od początku?? — Na cóż próżno zmagać się potem i jak na śmiech, próbować materyalizm ten, uczynić chrześcijańskim, wyzywając do porównania Jacobiego i Leibnica? 84. Nieco wyżej przecie uznaliście naukę chrześcijańską niegodną służyć za criterium prawdy filozoficznej? Najlepiej by więc pono zupełnie już wstrzymać się od wszelkich zaczepek chrześcijaństwa. Jeźli się czego nie waży, pocóż co chwila z tem występować do walki; jeźli się waży więcej niż rozumie, pocóż za złe poczytywać drugim, że ważą i rozumieją dla czego wagę przywiązują do wiary?

Dalszy ciąg paragrafu, jest oznaczeniem coraz odmiennem coraz pełniejszem, ale często z sobą sprzecznem — Jaźni. Tu także dowiadujemy się, że do poznania Jaźni jako i wszystkiego Boskiego, osobną posiadamy władzę — Myśl. myślu potrzeba wynika z Jaźni i potrzeby poznania Boga, bez pomocy żadnej powagi i objawienia. Myśl urodził się razem z Jaźnią.

Ciało, dusza, jaźń, stanowią całość człowieka. Ciało jest zewnętrznością, dusza wewnętrznością, Jaźń zaś ogniskiem środkowem. Człowiek jest całostką. A dalej: — Natura jest zewnętrznością, duch ogólny (zapewne *anima* świata? wewnętrznością, człowieczeństwo obojga rozdrobionem ogniskiem. Jest to świat w ogóle. Bóg tej całości ogniskiem środkowem. Bóg jest cielesny, ale niema postaci. — Idzie za tem że może być materya bez formy, i że ta materya jest doskonalszym stanem od upostaciowanej! Jest to wprost absurdum. Tym czasem widać jak się błąkamy około pantheizmu choć autor ciągle go się wypiera i od niego broni.

Przypuszcza potem autor naturę i osobną jej Psychę, odrębując od niej i odłączając znowu Boga. «Bez Boga byłby wszakże ten świat, czem człek bez jaźni, trupem 86). — Bóg stworzył świat z woli swej i mógł istnieć bez niego.»

A nie mógł istnieć bez materyi, i nie mógł jej stworzyć? Mógł ją uregulować i tchnąć w nią życiem, jest więc rękodzielnikiem tylko — a nie stworzycielem? — Jest to więc zawsze tylko Platonowy Demiurgos?

Czem jest istnienie? Istnienie zależy od

swej zasady — stnienia Świat, natura są nie-jaźnią, to jest nieświadomością siebie, bo świadomość stanowi cechę stnienia i jaźni. Bóg jest czynnie twierdzącym, świat biernie twierdzącym *).

Czem jest stnienie i istnienie w jedni, w człowieku? — złączenie Jaźni i nie-jaźni i natury boskiej i nieboskiej, ziemskiej) — pół-boga, pół-świata. Z tąd wywodzi autor początek złego: ale z przeproszeniem, ani sposobu wywieść go, po wyższych określeniach związku Boga ze światem, który jest jego jądrem, ogniskiem, sternikiem, przewodzcą, po tak ścisłem przymierzu Boga z naturą i Boga z człowiekiem Jest to zkądinąd wyczerpnięty, pospolity wniosek, synkretycznie tu przyczepiony Złe w systemie P. Trentowskiego jest niepodobieństwem, exystować nie może. W naturze panuje mądra choć o sobie niewiedząca konieczność, w duchu prawność. Gdzież tu miejsce na wyłamanie się z tej dwojako ochrzczonej konieczności? — Złe jest tylko wstawką z potrzeby

* *Das höchste Wesen hat die Welt erschaffen, die fur dasselbe von ätherheller Durchsichtigkeit und Klarheit ist; aber diese ist für sich selbst finster* — Hegel w MS. z peryodu Frankfortskiego — U Rosenkranza. III

Jestem, mówi dalej, znaczy Ja jestem jaźnią czyli Jaźń jest Jaźnią, A = A W formule tej oba wyrazy są tożsamością, pierwsze jednak A wykłada autor Bogiem: łącznik światem, drugie A człowiekiem: widzieliśmy to już wyżej. Tu Trentowski przyznając że i Fichte poczyna od Jaźni, wymawia się jako daleko lepiej i umiejętniej użył tej zasady i jako nie jest wcale zwolennikiem Fichtianizmu. Oto posądzić P Trentowskiego nikt nie mógł, gdyż on jest nadewszystko zwolennikiem wszechstronności, synkretyzmu, korzysta ze wszystkiego co mu się nawinie bardzo zręcznie łącząc w niby samorodną całość, tysiąc różnorodnych pierwiastków Inszą być nie mogła Filozofija powszechna. Filozofija wszechstronna, jak ją autor zowie.

Otrzymaliśmy wyżej Archikategorye prawdy, teraz przystępujemy do *principia tignaria* tak nazwanych = Siostrzanów!! — Wolemy je zwać zasadami łoicznemi Zasady te rodzą się ze stosunku Archikategoryi do siebie Stosunek ten stanowią trzy władze ludzkie, jako wyżej było: — Rozum, Umysł i Myśl Z tąd trojaka zasada

Rozum władza rozróżniająca widzi wsze-

dzie różnice tylko *), jest on zewnętrznością. jedność zaś jest wewnętrznością. Następuje rozróżnienie rozumowe, stnienia istnienia i istniostnienia Jest to szermierstwo filozoficzne zbyt długo przeciągające się, i, naszem zdaniem, w połowie zbyteczne; ale autorowi tak chodzi o wszechstronność, że się wysila aby na jednej stronnicy dowieść najgruntowniej tego, co będzie zbijać na drugiej. Może to mieć swoje korzyści, powiększa objętość książki, chlubnie świadczy o władzach autora. ale czytelników, zwłaszcza nieuków, bezpotrzebnie bałamuci. A P. Trentowski, nadto pamięta żeśmy nieuki, nadto nam to często wypomina, a nieraczy na to mieć względu. Ścisłość niema już tu co szukać. — Z różnic upatrzonych przez rozum, rodzi się: zasada rozumowej różnicy przeciwieństw.

Umysł przeciwnie, zapatruje się spekulacyjnie, widzi wszędzie jedność. Następuje obszerny głos jego, anthitheza głosu rozumowego. Tu się tedy rodzi — Umysłowa jedność przeciwieństw, zasada druga.

*) Rozum zszedł u P. Trentowskiego na to, co tylko tak zwana u dawnych δοξα *opinio* wyrobić może. władzę podrzędna i zmysłowa. Tak go wszędzie rozumieć potrzeba.

Autor wielce powstaje na idealistów, co by tę zasadę za ostateczną brać chcieli. — Prosim litości i miłosierdzia u P. Trentowskiego, a wolemy taki wierzyć w absolutną jedność, niż w różnojednią, gdy ta tak widocznie do pobielanego prowadzi materyalizmu, i do apotheozy rzeczywistości.

Mysl wreszcie co godzić ma empiryczność ze spekulacyą, mysl organ jaźni, rodzi myslową różnojednią przeciwieństw Myslowa ta zasada jest przerobioną synthezą Hegla, z tą różnicą że u Hegla otrzymuje się przez negacyą negacyi, a tu przez skojarzenie twierdzenia z negacyą. Ale że Syntheza H. zawiera w sobie negacyą, chociaż zaprzeczoną i zniszczoną jako ostateczny wyraz, a pozostałą jako wyraz średni — wychodzi to zupełnie na różnojednią Trentowskiego. Wyczerpawszy dowody, autor dobija nas wreszcie wykrzyknikiem, który za dowód sluzyć nie może, chyba za dowód przekonania u P Trentowskiego i wysokiego rozumienia o sobie. — 98)

« Tylko istota nierozumna prawdy tej (różnojedni) nieuzna. » Jest to dowód, mogący się nazwać sposobem autora — dowód kijem po łbie I jak potem zaprzeczyć Panu

Trentowskiemu róznojedni? Ale na Boga, jestli to jękyk filozoficzny? Wprawdzie Hegel i inni Niemcy, tak samo sobie pozwalali łajać i nakrzykiwać na tych co by im przeczyć śmieli, ale to dla P. Trentowskiego za *praejudicatum* służyć nie powinno. Nigdy słabości naśladować nie należy.

Dalej, (99) toż samo się niestety! powtarza, i ileż jeszcze razy przez ciąg tej księgi — Co za szkoda ze Pan Trentowski nie odłożył tego do osobnej broszury; Loika stała by się przez to jaśniejszą, czyściejszą, a grubjańskie łajanie zyskało by na sile ścisnąwszy się w pęczek.

Tu występują przykłady że wszystko jest różnojednią, to jest różnem względnie a bezwzględnie jednem. Ukazawszy myśl autora nie widziemy potrzeby nad tem się rozwodzić.

Otrzymaliśmy tedy znane nam już z Chowanny:

I. Względną różnią (rozumową *relativa differentia*

II. Bezwzględną jednią (umysłową) *absoluta indifferentia*

III. Filozoficzną róznojednią (myśl) *philosophica differentia in indifferentia.*

Tu dowody ze na pierwszej zasadzie wyłącznej buduje się Atheizm i Supernaturalizm — na drugiej (jedni Theizm i Pantheizm: na trzeciej opiera się, Filozofija polska, narodowa, P. Trentowskiego!

Nowe ustępy i nie w miejscu wcale odpowiedź jakiemuś krytykowi (103 zakończona tego rodzaju dodatkami jak np. 105) —

« Prawd naszych nikt zaprzeczyć nie zdoła. Ktoby je chciał przeczyć, nie mógłby bez zwarjowania. » To się nazywa oszańcować w niedobyty sposób!

Następują wreszcie kategorye prawdy. Szukamy pierwszej znowu w słówku Jestem, do którego powracamy. Znajdujemy: Jestem czyli jest byt czyli Jestem bytem. Otrzymaliśmy Byt. Z tąd: stnienie. istnienie i istniostnienie są Bytem. Co jest, jest Bytem.

Prawda tedy jest Bytem. — Jam jest bytem a więc jestem prawdą (107). — Bóg. świat, człowiek są bytem Prawda w Bogu. jest najwyższym bytem, i wszelka prawda jest nim Po co tu dowód Anzelma z Kanterbury, przy takiej pogardzie dla Teologji i Filozofji scholastycznej? (108 — 109).

Byt jest pierwszą kategoryą prawdy

Wszystko tedy jest bytem, byt najważniejszą zasadą oderwaną. Rozum zapatruje się na byt, rozróżnia go po swojemu. Z tąd wynikają trzy prawdniki (*Categoriae ontologicae*

I. Byt cielesny — *esse materiale*.

II. Byt niecielesny — *esse spirituale*.

III. Byt zasadniczy — *esse fundamentale*.

Byt cielesny, jest najpierwszem (?) odsłonieniem się ogólnego bytu (a za tem twierdzeniem, tu i wszędzie materya stoi na pierwszem miejscu). *Sentio, ergo res est, atque res sum*. Charakterami jego, jednoprzydrugość, rozciągłość. Rozum obrabia ten byt empiryczny, materyalny

Byt niecielesny, drugie odsłonięcie bytu, kraj ducha, Spekulacyi. Charakterami jednopodrugość, następstwo. *Sentio ergo mens sum, atque mens est*. Byt metafizyczny, dziedzina umysłu.

Byt zasadniczy, jądro ogólnego bytu. kraj Filozofji, charakterami jednowdrugość i i środkowość. — Bóg tu i człowiek tylko Dowód — Jestem.

Tu się z lekka nadmienia, że gdy naprożno podobnego bytu szukali Anaxagoras. Spinoza, Schelling i Hegel, dopiero P Trentowskiemu udało się go znaleźć.

Nauką bytu jest: Ontologizm, Dogmatyzm. Tu wyprowadzone są theoremata, z każdego rodzaju bytu, do systemów filozoficznych budowy służące.

Stnienie jest bytem w ogóle, zaczem także cielesnem, niecielesnem i zasadniczem Z tąd trzy theoremata i po trzy takie i z istnienia i istniostnienia. Kombinacya to prosta, do nieskończoności urozmaicać się może. Theoremata wskazane jako: teistyczny, kosmiczny, antropologiczny, materyalizm, materya); — teistyczny, kosmiczny, antropologiczny, spirytualizm (duch) — teistyczny, kosmiczny i antropologiczny Deizm. Te dziewięć ontologicznych theoremow, właściwie tylko trzy stanowią.

Rozbierając byt rozumem, powyższe otrzymaliśmy rozróżnienia, umysł przecie, mówi dalej autor, który wszystko jednoczy, trzy byty rozumowe w jedno zlewa — Myśl zaś głębiej w nie wnikając znowu rozdziela i widzi w bycie· Przedświat, świat, pozaświat Z tąd nowe Kategorye:

I. Byt przedświatowy — *esse antemundanum*

II Byt światowy — *esse mundanum.*

III. Byt pozaświatowy — *esse postmundanum.*

Ze stanowiska myslu, otrzymujemy inny tylko porządek trzech bytów rozumowych, w nową przebranych sukienkę; bo byt przedświatowy i pozaświatowy, są bytem duchowym i zasadniczym, byt światowy — cielesnym. Ale w ten sposób odwrócone nowe wyradzają kombinacye. Robiliśmy już nie raz uwagę, ze byt przedświatowy, daje nam materyą jako nie stworzoną, wieczną.

Byt przedświatowy, byt *in potentia*, jest to byt zasadniczy Platona idei, Ferwersów Zendawesty etc. Byt ten uwaza autor za etyczny, religijny, polityczny i estetyczny ideał.

Byt światowy, rzeczywisty, byt Empedoklesa, Ekikura i Hegla — mówi P. Trentowski.

Byt pozaświatowy, byt wieczny, jest to przeszłość w apotheozie, byt teraźniejszego Schellinga, Pabsta, Günthera i Justyna Kernera. Trzy te byty, porównywa autor z chrześcijańskiemi: wiarą, miłością i nadzieją. Tu następują nowe arytmetyczno-filozoficzne bytów kombinacye. Z tych trzech robi się już dziewięć rodzajów Bytu, z tych dziewięciu.

dwadzieścia siedem, z nich tylez theorematów. Są to ewolucye mające okazać Filozofji P. Trentowskiego bogactwo, a w istocie pajęcze tkanki.

Byt przedświatowy rodzi tu w stnieniu jako cielesny, niecielesny i zasadniczy: materyalny, spirytualny, deistyczny Teofuturyzm (!) — w istnieniu, jako cielesny, niecielesny i zasadniczy: materj. spir. i deist: Kosmofuturyzm; w istniostnieniu jako ciel., niecieł. i zasadn. rodzi mater., spir. i deist. Antropofuturyzm. Mamy tedy dziewięcioro theorematów, ale umiejętnej ich różnicy nie wskazał nam autor, bo podobno wskazać jej nie podobna przy całej zręczności i wszechstronności P. Trentowskiego. W tych kombinacyach niektóre są całkiem złudne. Naprzykład kombinacye takich pierwiastków jak

Byt przedświatowy w stnieniu, jako zasadniczy, co ma rodzić deistyczny Teofuturyzm, jest Bytem zasadniczym, trzykroć tylko przez się pomnożonym, a że przez podobne mnożenie, nie może się on ani powiększyć ani zmienić, jako zasadniczość, jest to więc darmiuteńka tautologija.

Byt przedświatowy jest wedle autora, stnieniem, bytem zasadniczym Cóż więc

ta kombinacya rodzi? — Teofuturyzm! Zaiste i nazwa i rzecz i kombinacya niesłychane. Są wprawdzie różnice między przedświatem, istnieniem i bytem zasadniczym, jeźli ściśle weźniemy, ale różnice rozumowe i obłąkujące. Takie kombinacye metodyczne, wcale Analytyki nie objaśniają. — Podobne rodzą się z bytu w istnieniu — Teo, Kosmo i Antropoprezentyzm, potem Teo, Kosmo i Antropopreterytyzm, każdy jeszcze rozszczepany na troje. Z czego przez proste dodawanie, dowiadujemy się o 36. Theorematach, wylęgłych ze trzech — Cudowanie! Dla czego by ich jeszcze przez się nie rozmnożyć z parę razy?? To by liczbę powiększyło i pokazało wszechstronność Systemu? —

Myśl nareszcie, dalej rzecz wiedzie i szuka wiecznego dla bytów substratum. Wzgardziwszy jednoprzydrugością rozumu, jednopodrugością umysłu *) tworzy jednowdrugość i z niej trójca kategoryi.

*) Tu by można spytać dla czego Umysł, zawsze i u P. Trentowskiego jednoczący, zlewający, ma za cechę jednopodrugość tylko, gdy jemu by właściwiej należała jednodrugość (przepraszamy za wyraz, alesmy w kraju tworzenia) przynajmniej. Wszak jednopodrugość nieoznacza zlewania się i jednoczenia wcale?

I. Byt boski — *esse divinum*.
II. Byt nieboski — *esse non divinum*.
III. Byt nieboskoboski — *esse non divinum et divinum simul*.

Kręcim się tu widocznie około jednego, i prawie zwróciliśmy się znowu do trójcy rozumowych kategoryi, podniesionych tylko wrzekomo do wyższej potęgi. Tu Autor rozszerza się z określeniem tych bytów. — Byt boski odróżnia od bytu zasadniczego, rozumowego. Byt boski jest tu bogiem samym. Filozofija przechodzi w transcendentalizm. Tego bytu dotyka Kabała, Plotyn. Zdaje się im nauka Emanacyi.

Byt nieboski, byt wszelkiego stworzenia, wyjąwszy człowieka.

Byt niebosko-boski jest tchnieniem Boga w stworzenie — człowieczeństwem. Tu znowu rozróżnienie tych bytów od stnienia, istnienia i istniostnienia. Stnienie jest rzeczywistością, byt jedną jej obstrakcyą i t.d. Więcej Bytu rodzajów nie ma i być nie może.

Zaprawdę i tych dosyć, zwłaszcza że ze trzech tyle się tu ich rozmaitych narodziło. Ale nie dość Mamy tu nowych 81 theorematów Autor wykłada te nowe prawdniki; opuszczamy je, są to cieniowania bardzo. może, sub-

telne ale po nich Scholastyce nic już zazdrościć nie powinien i na nią wykrzykiwać się nie godzi. Tu rodzą się trojakie Teizmy, Kosmizmy i Antropizmy. Mamy już 117 theorematów umiejętnych: mogących służyć za porady tyluż oddzielnych Systemów w potrzebie. Niech nas Bóg od tego potopu uchowa. Tu autor wskazuje także przez przeczenie powstający Skeptycyzm i jednostronność tych prawd, które u niego w więzi jednej wszechstronnej, są dopiero na swem miejscu

Na końcu paragrafu Trentowski przyznaje 123 że bez Hegłowskiej Loiki, Myślini jego możeby pewnie) zacząć tak nie mogła, jak zaczęła: przecież pokazuje zaraz wyższość swoję. W istocie P. Trentowski, dla każdego, kto zna choć trochę Loikę Hegla, wielce się różni od Mistrza

A naprzód, że porządkuje wynalezione, ale nie daje właściwie nic zupełnie nowego. Potem ani tej ścisłości, ani tej pozornej konieczności wniosków tu niema, ani co największa tej jedności, która przy całej rozmaitości Hegla, wszystko spaja w jeden duch P. Trentowski jest wszechstronny, ale też trudno mu inną już nadać cechę nad to. Wszech-

stronność ta kłopotliwa, wszędzie po materyał sięgająca, przeradza się w rozpierzchnienie — wszystko mu dobre, bo nic za absolutnie dobre nie uznał; a gdy przyjdzie jednoczyć, nie tak się już ze stanowiska nowego udaje, jak z idealizmu Heglowskiego. Konstrukcya systematyczna Hegla, przy całem pragnieniu ścisłości P. Trentowskiego przeradza się tu w namiętny nieład, w rozdrobienie, schematyzmus, w kategorye blizko-znaczne, których różnic pożądanych sam by autor odznaczyć nie był w stanie. Dla tego też kontentuje się wskazaniem tylko z daleka miljona theorematów.

Następuje druga kategorya prawdy — Nicestwo. Będzie ona naturalnie negacyą pierwszej i polarnem jej przeciwieństwem Przeciw Ontologizmu — Nihilizm, przeciw Dogmatyzmu, Skeptycyzm. W słówku Jestem odkrywa autor zaród Nicestwa. Tu się dowodzi (całkiem napróżno) jako Byt będąc oderwaniem, nie będąc niczem rzeczywiście, jest nicością; jako nicość jest jądrem i rdzeniem czyli istotą wszelkiego Bytu.

Tu się żywo przypomina dowodzenie Hegla i żałuje ścisłości, z jaką tę samą drogę od Bytu do Nicestwa, przebiega filozof nie-

miecki. (Zobacz — Loikę lub *Construction und Kritik der Hegelschen Logik von L. — Siegen und Wiesbaden. 1844. 8. p. 6.* sequ. Dziełko czcze, ale dające krótką konstrukcyą i wyciągnięte z niej podania.)

Tu się dowodzi że prawda, jest zarówno bytem jak nicestwem, cały ten paragraf wiele skorzystał z Hegla; ale przejście od nicestwa do ducha, dowód że duch, myśl, odpowiada negacyi, że materya jest twierdzeniem, a duch przeczeniem, całkiem należą do P. Trentowskiego.

«Byt jest samą obecnością. Czemże więc nicestwo być może. Jest tem, co w obecności tej powstaje i znika, czyli myśleniem.» To przynajmniej dziwne dowodzenie, lękamy się powiedzieć niedorzeczne, ale niechybnie arbitralne. Potrzeba było autorowi ducha uczynić negacyą i tak do tego przyszedł. Z resztą długi rodowód nicości i jej jedności z bytem, *mutatis mutandis*, z Hegla przyswojone i niepotrzebowały tak długiego, mozolnego rozciągania. Są to rzeczy już znane, znane nawet u Hegla wybryki podobne tu znajdującemu się (128 sequ.) przeciwko zwolennikom starego absolutnego pojmowania przeciwieństw, jako niemogących się zjednoczyć.

Byt i nicestwo są w ogóle jednem. Tu do szczegółów dążąc, bierze naprzód autor nicestwo na Rozum, jak brał poprzednio byt na rozum, poczynając od nicestwa cielesnego, dowody rozumowe. Gadanina.—Występują Anaxymander, Empedokles, Anaxagoras, Hume, Locke i Hegel z nicością materyi.

Nicestwo niecielesne łatwo się także wyprowadzić dało; bo czegoż podobnie dowieść nie można? Nierozumiemy korzyści tej wszechstronności P. Trentowskiego — która nic nie twierdzi, a ostatecznie na materyi i materyalizmie ochrzczonym rzeczywistością kończy. Co się tycze sztuki (boć nie umiejętności), z jaką się te wywody wszechstronne robią, jest to sztuczka nic więcej. Każdy student co słuchał trzy lata Filozofji w Berlinie, coś podobnego ukuć potrafi.

Nicestwo zasadnicze. Tu autor dowodzi nicestwa Jaźni, co mu naturalnie bardzo łatwo przychodzi, bo ta nowa rzecz, zabija więc ją jej nowością. — Tak samo rozprowadza autor nicestwo przedświatowe, światowe i pozaświatowe. Tu użyci i filozofowie i poeci i wszelkiego rodzaju gadanina, miasto wywodu. — Ale to się zowie popularnym i miłym wykładem. « My, pisząc

dla Polaków. nadaliśmy przedmiotowi życie i barwę, czego w Hegla języku nie było — ciekawi zatem jesteśmy na wrażenie» (140 — woła autor. — Wrażenie to niewiem czy miłe dla drugich, dla nas dziwne, bo barwy i życie odebrały ścisłości wykładowi i rozwlokły rzecz bez miary.

Tak samo jeszcze wywodzą się — Nicestwo boskie, nieboskie i nieboskoboskie. Czyste igraszki wszechstronnej Filozofji

Jak wszelki byt ogólny, tak wszelki byt szczególny, jest niczem, uczy dalej autor. Materya niczem dla ducha, duch niczem dla materyi i t. d. Byt przedświatowy dla bytu światowego i t. p.

Użyte tu do dowodów (141) pewniki, względnej różni i bezwzględnej jedni, uważają się za dowiedzione. Resztę paragrafu zajmują osobliwsze, a znane nam już z innych podobnych — epizody zachwalające wszechstronność systematu, pełność jego i t. d. Tu się rodzi nowych negacyjnych teorematów 117, które autor życzy czytelnikowi wyrobić i wyliczyć, i my mu tego życzemy, jeżli niema nic lepszego do roboty, uprzedzając że żadne nowe światło z tąd nie wytryśnie, ale to będzie wprawa zastanowienia i uwagi.

Żywostan, kategorya prawdy trzecia. Byt jest prawdą i nicestwo jest prawdą; byt jest twierdzeniem rozumu, nicestwo twierdzeniem umysłu ? , żywostan jednoczący je twierdzeniem myslu. Tu Trentowski dowodzi jak dalece wyżej staje od Hegla swoją Syntheza, bo tamten z Bytu i Nicości przez negacyą wraca do Strwania się, a P Trentowski przez twierdzenie synthetyczne do czego — ? oto także do strwania się t. j. Żywostanu (146). Skutek jeden, naśladowanie widoczne; niegodzi się jednak posądzać P. Trentowskiego o pożyczkę! Broń nas Boże, bo lajać będzie. (*Construction d. Hegel. Logik p. 10. Lehrsatz 14. — Das Werden ist eine Bewegung, worin beide (Sein und Nichts) unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich eben so unmitelbar wieder aufgelöst hat. Logig. 74.*

Das Dasein ist das einfache Eins sein des Sein und Nichts. Logik. 106.)

Żywostan jest jednią bytu i nicestwa. Cóż ten żywostan jeźli nie ciągle stawanie się? — Jestem = żyję. Żyję = życie; życie = żywostan. Taka jest trzecia myslowa kategorya prawdy, kojarząca dwie poprzednie. Nim żywostan byl rzeczywistością, leżala

w nim bezwzględna jednia bytu i nicestwa, ale jeszcze jako względna różnia. Wstępując w kraj rzeczywistości, topi się ta różnica i znika, w różnojedni. Żywostan jest ustawicznym processem życia i stawania się, przemijania, bytu i nicestwa. Żywostan z którym tryumfuje Trentowski jako ze swym wynalazkiem, a któren urodziło przecie niechybnie Heglowskie stawanie się, funduje Biozofiją. O nazwiska tu nie trudno. Teraz żywostan rozpada się na subkategorye. Żywostan cielesny, połączenie bytu i nicestwa cielesnego. Bytem jest tu materya, treść natury, nicestwem «materya niewidoczna» otóż na co wyszedł duch i dusza u P. Trentowskiego!!!) treści tej dająca formę, Entelechija Arystotelesa. Tu rodzi się Hylozoizm — Zjednoczeniem jest żywe życie.

Żywostan niecielesny, łączy byt niecielesny i niecielesne nicestwo. Byt tu duch czysty, nicestwo duch nieczysty (duch w różnobycie, dusza przyrodzenia), żywostan oboje w jedni. Tu rodzi się Pneumatozoizm.

Żywostan zasadniczy, jedność bytu i nicestwa zasadniczego. Bytem tu ciało jaźni, nicestwem dusza jaźni (wieczna rola ducha w Systemie — oboje w jedni żywosta-

nem. Tu rozwija się Egozoizm, a tego P Trentowski nie wyprze się, jako swego wynalazku. Jest to niezaprzeczenie utwór jego własny. Następnie ukazują się jeszcze — Żywostan przedświatowy (?). Bytem tu ciałowość *in potentia*, nieestwem duch *in potentia*, żywostanem życie *in potentia*. Żeglujem po morzach Nihilizmu. Tu znowu mieści się (nic nie szkodzi że się rzecz jedna kilkakroć coraz inaczej klassyfikuje) Platonową ideę. Ale ta była czystą niecielesną ideą. Tu Demony Heraklita, Mesmeryzm, Futurozoizm, Profetyzm.

Żywostan światowy jest jednią czasową bytu i nieestwa światowego. Byt tu ciałowość *in actu*, nieestwo duch *in actu*, żywostan życie *in actu*. Tu Prezentozoizm.

Żywostan pozaświatowy, jest jednią czasową bytu, nieestwa pozaświatowego. Byt tu ciałowość *in sempiterno*, nieestwo, duch *in sempiterno*, żywostan życie *in sempiterno*. Tu Preteritozoizm « Tu życie wieczne uchwycone zostaje na najwyższym stopniu swego znaczenia; nie jest jeszcze atoli zupełnie wyczerpane, bo braknie mu boskości.» 54

Braknie tu więcej czegoś, bo Żywostan

w pozaświecie, to jest ciągłe stawanie się i przemijanie w wieczności, jest przeniesieniem warunków czasowości w kraj wieczności, jest zniszczeniem nieśmiertelności, negacyą jej wyraźną. Nieprzypuszczając innego życia w pozaświecie, tylko cielesne, rzeczywiste, żywe życie spotęgowane tylko, P. Trentowski, chociaż tego nie zdaje się widzieć wpada w doktrynę dziką, cofnioną i niepojętą. Wszędzie więc dla niego musi być czasowość, skończoność i to co zowie rzeczywistością — aby było życie; innego więc nad zawarowane, określone, ograniczone, nie przypuszcza? Próżno tu lajać i gniewać się, gdy następstwa nauki widoczne *).

Nareszcie ostatnie kategorye:

Żywostan boski, różnojednia czasowa bytu i nicestwa boskiego (!!), Byt cialowość *in acterno* i nicestwo, myśl twórcza (!!!) żywostan życie. Tu daje nam P. Trentowski swego Boga. materyalnego, skończonego i

*) Że dusza dla P. Trentowskiego jest pewną tylko bardzo subtelną materyą, wątpliwości nie ulega. Jakkolwiek ta dziwaczna opinija ma za sobą procz wielu starożytnych. błędne mniemania Tertulliana, Arnobjusza i Jana Damasceńskiego: wszelako dziwnie się wydawać musi. Że loicznie tak być u P. Trentowskiego musiało — ani kwestyi. Ale cóż to dowodzi?

czasowości podległego. Postęp olbrzymi. — Idziemy dokąd? — niewiem, że przez Pantheizm to niechybna.

Żywostan nieboski, różnojednia czasowa bytu i nicestwa nieboskiego. Byt, ogólna materya, nicestwo tu ogólny duch: duch stworzony i żywostan — życie ogólne wszechistnienia.

Żywostan nieboskoboski nakoniec, czasowa jednia bytu i nicestwa nieboskoboskiego. Byt ciało nasze, nicestwo duch nasz, dusza; żywostan — Jaźń

Żywostan czyli po prostu życie u P. Trentowskiego, tak ważną gra rolę, jak jego Jaźń. Dla uważnego czytelnika, pomimo wszechstronności autora, nie ma wątpliwości, że holduje Rzeczywistości a przezwanemu materyalizmowi. Że tu rzeczywistość rozbiła się na troje — to tylko formalnie. Żywostan *in potentia* argumentami własnemi P. Trentowskiego, równie jak żywostan *in sempiterno*, dadzą się obrócić w nicość *in potentia* i *in sempiterno;* pozostanie Żywostan czysto rzeczywisty, materyalny, który jest miazgą Systemu. — Omylić się niepodobna. Cóż to, pomimo deklamacyi, jeźli nie Feuerbachowe ubóstwienie żywostanu ludzkości, jeźli nie

ubostwienie ciała, reabilitacya materyi, jeżli nie Pantheizm przebrany, w którym duch stanowi zawsze nicość i przeczenie — cóż to jeżli nie pokłon Cielcowi Żywota. Bóstwo jest w człowieku wedle P. Trentowskiego; tem bóstwem jego indywidualność, żywostan. Bóstwo znizyło się i znikczemniło w piersi człowieczej, na pochlebcę wszystkiego co jest, bo jest. Miejsca tu na złe znaleźć niepodobna! A tak gdy Bog upadł do cielesności, człowiekowi już łatwo było porównać się z Nim. — Po podobnych prawdach, jakie wznosi P. Trentowski niegodzi się wocyferować, ani na Spinozę, ani na Hegla, ani na Feuerbacha, z któremi liczne wiążą węzły wspólności.

Zarzuty (str. 156) że u Hegla z czegoś, coś powstaje, a u jednego tylko P. Trentowskiego z niczego coś się robi (?), zbija wejrzenie na Loikę Hegla i odwraca na samego Trentowskiego. W prawdzie tam z ducha wychodzi Byt i Nicestwo, ale nie mniej stawanie się słowo w słowo, jest jak tu Syntheza obojga. Słowa nawet Hegla (Loika w Encyklopedyi) wyraźnie powtórzyć by można, w których tak jak P. Trentowski utrzymuje, że u niego jednego z niczego, coś się

robi. Pokazuje się, że to z niczego coś jest zaraźliwą chorobą spekulacyi.

My widzim u P. Trentowskiego, z grubej materyi, trwający w żywostanie świat — więcej nic; Boga skończonego, co materyi stworzyć nie umiał i człowieka wyniesionego do Bóstwa przez Jestem, jak gdyby samopoznanie było najwyższą boskością i mądrością? —

Tu się wywodzą — 117 nowych Theorematów, które dodane do poprzedzających, dają wypadek: 351. — Życzemy czytelnikowi wyliczyć je sobie, będzie to niewinna zabawka, coś nakształt przebierania szarego od białego maku, potem życzemy, jako użyteczną okupacyą filozoficzną, rozwinąć sobie te 351 theoremów, a co najobszerniej.

Ale przed nami jeszcze czwarta i ostatnia kategorya prawdy — Bożostan. Wiemy już jak z niej subkategorye i theoremata otrzymać mamy. Metoda wszędzie jedna. Kategorya nieestwa mogła tu wybornie była połączyć się z kategoryą bytu w jedną; a tak oszczędziło by się wywodów i gadaniny; a co więcej nielibyśmy ową upodobaną liczbę trzech kategoryi:

I. Bytu i nicestwa (gdyż te są jednem i tem samem.)

II Żywostanu.

III Bożostanu.

Ale o to mniejsza. — Idziemy do Bozostanu. « Ponieważ Boskość jest wszędzie ostateczną podwaliną, przeto Bożostan jest ostatnią kategoryą prawdy.» 159. Prawdy więc kategoryą czwartą jest Bożostan. Jest to zlewek bytu, nicestwa i zywostanu w jedną organiczną całość. Tu występuje Trójca Indyjska jako obraz tego zlewu, a Wisznu niszczyciel wychodzi w postaci nieszczęśliwego ducha, któremu się zawsze coś dostanie po drodze. — Materya i cielesność jakąkolwiek ma łaskę, duch przeciwnie, jakby pokutował za to że go Hegel wyniósł, musi dzwigać ciężkie jarzmo w Systemie P. Trentowskiego. — Zobaczemy nawet niżej że nie ciało jest szczegółowością, ale duch Biedny duch zaprawdę!

Bożostan jest zwrotem koła w pierwszą kategoryą, przelaniem się końca w początek. Bożostan jest rzeczywistością zupełną i prawdą samą, zwycięztwem bytu nad nicestwem. zupełną prawdą, prawdą samą. W Żywostanie jednia bytu i nicestwa jest jednią i różnią.

tu dopiero całkowite zlanie się, ostateczna syntheza.

Ale myślicie zapewne, że Jaźń nasza przechodzi dopiero w Bożostan, po wyjściu z Żywostanu, alias z życia? — Gdzie zaś! Oto P. Trentowski uczy (str. 161) że przejście to następuje, skoro Jaźń nasza czasowa poczuje cię wiecznem bóstwem, pozna swą wysoką godność i rzuci się w objęcia filozoficznej prawdy, skoro kto opuszcza pola znikomości i dla wieczności żyć poczyna.

Bożostan jest apotheozą żywostanu, kraj to prawdy. Żywostan doczesnie jednoczy byt i nicestwo, bożostan wiekuiście. Byt i nicestwo są materyjałami prawdy, czyli prawdy *in potentia*, Żywostan prawdą *in actu*, Bożostan prawdą *in aeterno*.

A zatem do kategoryi Bożostanu

Bożostan cielesny (zwracamy nań uwagę czytelnika), to po prostu materya, ale materya ubóstwiona przez P. Trentowskiego. Ona trwa ciągle i zawsze jest jak Bóg, taż sama (str. 162). Omylić się nie można na słów tych znaczenie, jest to uświęcenie wieczności i niestworzoności materyi, a zatem kassata stworzenia w czasie. Następuje monolog o materyi: — «Bożostan, wreszcie, cielesny,

niepodpada wątpliwości i jest pełną empiryczną prawdą.»

Bożostan niecielesny, jest to Duch. On trwa ciągle i jak Bóg ciągle ten sam. — Tu o tem jakie filozoficzne Systemy z wyłącznego uznania ducha za Bożostan powstają. Bożostan zasadniczy, jest to jak wiemy Jaźń w człowieku, a słowo Boże w rzeczowości powszechnej. (?) Jaźń ludzka jest taż sama od kolebki do grobu. Tu autor świadomość siebie i pamięć bierze widocznie za Jaźń; boć nic się tak nie mieni jak ta niezmienna Jaźń od kolebki do grobu coraz różna; nic się tak nie mieni jak człowiek: dla autora zaś samo uznanie się sobą gołe, Jaźń stanowi — nic więcej. To uznanie się sobą, nie przyjmuje żadnych uprzymiotowań stałych, krom ciągłego uznania się sobą, które jest treścią i formą Jaźni.

«Że Jaźń ta jest Bożostanem, pisze st. 164 i któżby mógł wątpić? Skeptykowi tego rodzaju możnaby powiedzieć, niemasz własnego uczucia.» — Na niem też cała Jaźń stoi. Tu się prawi o wieczności słowa Bożego i słowa ludzkiego.

Druga trójka. Bożostan przedświatowy jest jednią bytu i nicestwa przedświa-

towego czyli ubóstwieniem przedświatowego żywostanu. Jest to przedświat. Tu się okazuje nauka o życiu przed życiem, o preexystencyi, nie nowa także i dawno osądzona (str. 165). Cały opis poetyczno-mystyczny życia w przedświecie, więcej się zbliża do illuminizmowego widzenia, niż spekulacyinego wywodu. Przedświat stanowi nasz Ideal, on przeradza się w świat i wychodzi w pozaświat.

Bożostan światowy, wiekuista różnojednia bytu i nicestwa światowego — Świat. Trwanie ciągłe, a ciągle się mieniące. Jedność natury treści, jedność form, przy ciągłych zmianah.

Bożostan pozaświatowy, wiekuista różnojednia bytu i nicestwa pozaświatowego, ubóstwienie pozaświatowe żywostanu — Pozaświat. Wszystko co żyło w przedświecie i świecie tu trwa. Nareszcie ostatnie trzy kategorye — Bożostan boski, święta różnojednia wiekuista bytu i nicestwa boskiego, ubóstwienie Boskiego żywostanu. Bóg sam. Ormuzd i Aryman, Bytos i Charos gnostyków etc. W żywostanie Monogenes tychże.

Bożostan nieboski. Całe stworzenie nie mające przeświadczenia swego bytu i

pozbawione Jaźni. Tu autor odzywa się:
169 « Jeźli występują u nas dwie kategorye prawdy, boskość i nieboskość, oraz pokazują się w swej różnicy przez wszystkie kategorye prawdy, to jest, w bycie, niecestwie, żywo i bożostanie, któż odważy się przyznawać, bezwzględnej jedności większe znaczenie, niż względnej różnicy, lub nas oskarżać że mieszamy Boga ze światem? » — Tu poczuł autor że można mu zarzucić pantheizm blizki substancyi Spinozy?

« Wreszcie, dodaje, bezwzględną jednię trzeba myśleć umysłem, nie zaś rozumem. » Właśnie umysł mimo rozumu, stopi to wszystko w bezwzględną jednię. — Wszechstronność ma to do siebie, że jej mniej więcej sprawiedliwie wszystko zarzucić można. — Trentowskiemu tylko nikt pewnie idealizmu wymawiać nie potrafi.

Bozostan niebosko-boski — ludzkość. Wedle autora nikt zaprzeczyć nie może Bozostanu ludzkości Tu wskażem tylko na Feuerbacha. — Kończy się gawędka, hymnem który Trentowski nuci na swoją chwałę, nie wahając się stosować do siebie pieśni Goethego. Niestety! czemuż i my z nim zaśpiewać jej nie możemy? — Wszechstronność zbyt blizko

graniczy z materyalizmem, byśmy jej chwałę śpiewać potrafili. Jednostronna idealność, z dwojga wybierając, daleko już logiczniejsza i więcej ma charakteru. — Całe zakończenie paragrafu, jest jeszcze hymnem chwasy, nuconym przez autora dla siebie, nadewszystko chwałą pełności i wszechstronności. Wszyscy winni przed nim paść twarzą. — Już tu otrzymujemy nowych theorematów 117, a dodawszy je do ontologicznych, skeptycznych i biozoficznych (bytu nicestwa i żywostanu) znajdujemy ich 468. To dopiero początek. Dojdziemy do milijonów! Ale czemże to mniemane bogactwo? ustawiczną tantologiją, konbinacyą złudną: a wreszcie jedno-stronnością, a zatem 468 fałszami (pojedynczo je biorąc).

Mówi się jeszcze (§. 19) o prawdzie jednej i jedynej. Z tej prawdy rodzą się stnienie, istnienie i istniostnienie, *verites creatris, creata et creatrix creataque simul*. Pierwsza jest całostką, druga całością, ostatnia też całostką, to wiemy już z poprzedzającego. Są to trzy — prawdy jasne.

Z nich powstały cztery kategorye prawdy: byt i nicestwo, żywostan i bożostan. Z tych w każdej dziewięć osobnych podkategoryi.

Kategorye te przedstawia autor jako różne od prawd samych, tem, że są czystemi oderwaniami, a nie rzeczywistością. Subkategorye także są abstrakcyami, rzeczywistości czynnikami. Mogą więc być abstrakcye czynnikami rzeczywistości, i wedla autora jest to — z niczego coś? — Materya jest że także abstrakcyą? duch abstrakcyą? nie ma więc nic krom realności? realność powstała od wieków bezmyślnie, jako konieczność i utrzymuje się jako jedyny warunek żywota. Ten nierozłączny nigdy związek ducha z ciałem, to ubóstwienie materyi, ta apotheoza rzeczywistości cielesnej, do czego prowadzą, zostawujemy wnioskowanie czytelnikom naszym). — Subkategorye te są czynnikami, ale nie są samą rzeczywistością. Każda kategorya i podkategorya ma, wedle autora, przedstawiać całość w sobie, obejmować także prawdę jasną, etc. Tu wywołuje autor przeciw Ontologizmowi i Dogmatyzmowi, jako ukrytemu Materyjalizmowi, jako Empiryi; przeciw Spirytualizmowi, który zowie Nihilizmem; Duch więc dla P. Trentowskiego jak tylko w ciało nieodziany, jest nicością? Duch objawiający się w skończoności, jest jedynym możebnym i rzeczywistym? I taka to nauka ma wieść

do uznania nieśmiertelności! Dziękujemy za nią!

Dalej wywodzi się: *Trinum existens;* umysłowie *unum existens,* mysłowie *primum* i *totum existens;* zakończa Analyzę prawdy temi słowy (str. 179): «Kto zdolny jest na filozofa, tego zrobi Myślini nasza filozofem, nietoperze zaś wrzeszczyć przeciw niej będą.» — !!

«Trzy prawdy jasne, cztery kategorye, 36 podkategoryi i 468 theorematów, które poznaliśmy, wypływają, jak cały Ocean wszechistnienia, z jednego słówka małego — Jestem. Słówko to nie jest ani prawdą jasną, ani kategoryą prawdy, ani podkategoryą, ani theorematem, a przecież jak wyraz przeświadczenia prawdy w badającym człowieku, tego wszystkiego matką i dźwignią. — »

Tu wreszcie dowód przelania się Bożostanu w stnienie, to jest ostatniego wyrazu Analyzy prawdy, w wyraz jej pierwszy. — Na tem koniec. Słówko jeszcze o Analyzie prawdy.

Ona daje nam wiarę całego Systemu i główne jego cechy. Z tego Jestem, na którem się opiera wywód, dałoby się wywieść mniej lub więcej. Nic nie dowodzi że Jestem, już się wyczerpało (i dalej ujrzym że nie) —

nawet ze strony formalnej Prawdy. — Kategorye, podkategorye i co z tego płynie, mogłyby być w większej, mogłyby w mniejszej być liczbie. Autor w Jestem, widzi tylko istnienie trojakie, stnienie, istnienie. istniostnienie, i Byt. Krom zaś istnienia i Bytu. z których rozwija się — Nieestwo, Żywostan, Bożostan; krom tego co okazano dowodzi P. Trentowski, że nie być nie może. Wszakże sposoby zapatrywania się na Byt, nie są wyczerpane wcale. Samo istniostnienie, to jest żywot ludzki, istnienie, żywot natury: oprócz kategoryi, przedświatowego, światowego i pozaświatowego; uważane być mogą jeszcze dwojako — jako exystencya całkowita i jako stnienie; biorąc te wyrazy w rozumieniu, pierwszy, całości żywota od kolebki do grobu, drugi w znaczeniu chwili tylko. na której schodzi się przeszłość z przyszłością. Autor zdaje się mieć tylko na względzie to ostatnie, jako najbardziej rzeczywiste dla niego. Przecież z tego dwojakiego na istnienie wejrzenia wyrosłyby nowe kombinacye; zwłaszcza że u autora łatwo by się kategorye czasowości właściwe, do przedświatu i pozaświatu, do stnienia przeniosły U Trentowskiego niema

innego życia krom takiego na jakie patrzemy, i te przechodzi w przedświat i pozaświat. Nic nie jest u niego trwaniem, wszystko i wszędzie stawaniem się tylko. — Z nowych wejrzeń na Byt, na istnienie, niezliczoną liczbą kombinacyi dały by się pomnożyć bogactwa autora. Pole tu arbitralności otwarte, które tylko metodą określa na pozor. Cała Analyza z pozorną swą ścisłością, ze swemi kombinacyami całkowicie spoczywa na dowolności. — Ze słówka Jestem, dobyć by się dały więcej prawd, gdyby metoda trójek na to dozwalała, gdyby w początku przyjął autor cokolwiek odmienną zasadę. Cała konieczność Analyzy, polega na metodzie; ona okrawuje co do niej nie przypada, a sztukuje gdzie nie starczy.

Zobaczym to lepiej w Rozbiorze wiedzy i poznania. Chociaż P. Trentowski woła że potrzeba być nietoperzem, waryatem i t. p. aby się z nim nie godzić; nie zastraszy jednak nikogo; znajdą się odważni co mu powiedzą że Loikę Hegla obrał i wywrócił na nice materyalności, że mniej jest ścisłym, mniej biegłym w użyciu gotowego, od Mistrza; że wcale nie zaspokaja, i że łajaniem grubijańskiem nie potwierdza swych mniemanych

filozoficznych odkryć. Pozostanie zawsze P. Trentowskiemu zasługa umiejętnego układacza, uczonego, erudyka i sumiennego choć w błędzie człowieka.

ANALYTYKA.

II. WIEDZA.

Zaczynamy od tego że cala Analyza Prawdy, służyć ma ze pierwszy termin Analyzie wiedzy. Analyza ta stanowi Wiedzy pewnik (wiedzoświeć). — Jest to metoda Heglowska w Loice i innych jego filozoficznych całościach Prawdy te, że wszystko się dzieli na thezę, anthithczę i synthezę, że wyraz ostatni, jest pierwszym drugiej trójki, że trzecia trójka powinna być synthezą poprzedzających, że koniec zlewa się z początkiem, i t. d. — przyjął P. Trentowski jako dowiedzione z Filozofji niemieckiej. Tu także nic nie wynalazł, krom odmiany czysto łudzącej, że synthezę otrzymuje nie negacyą negacyi, ale połączeniem thezy i anthihezy; co z resztą wychodzi zupełnie na jedno

(np. w Bycie i Nicości, Stawanie się.) Metoda ta doskonale wyrozumowana i konieczna w idealizmie Hegla, tu jest pożyczoną sukienką

«Prawda, pojęta jako wszechobecność i wszechistnienie, jest na łonie Loiki bezwzględną pierwszością.» Niezapominajmy wszakże, o czem tu P. Trentowski umyślnie zapominać się zdaje, że prawda ta, nie jest jedynaczką w Stnieniu, że ona jest tylko jedną stroną Wszechistnienia, oderwaniem; tu zaś występuje niby nie czynnik, ale całość. Tak zaś nie jest. Prawda pojęta ściśle, jest jednym z attrybutów Wszechistnienia, najważniejszym, ale nie jedynym. Doszliśmy do wyłączenia jej przez Byt, ale zrównanie; Byt jest Prawdą — B = P., nie jest ściśle. —

Byt wszakże nie równa się jednemu P ale także innym głównym swym przymiotom Wyraz pierwszy większy jest od zrównanego z nim. Prawda jest jądrem Bytu, ale nie Bytem samym i całym.

Tu prawdę uważaną w Analyzie prawdy, autor oznacza jako *primum existens* i szuka zaraz — *secundum existens*; uważa jako zewnętrzność i szuka jej wewnętrzności.

To porównanie anatomiczne, dla znawców

anatomji nie apriorycznej str. 181 dziko się wyda i cudacko. Może się to tak zdawać *a priori*, ale inaczej wcale sądzi umiejętność *a totali* rozumowo i umysłowo ciało ludzkie tłumacząca sobie. Co to ma naprzykład znaczyć, że oko w systemie organów, jest twierdzeniem, ucho przeczeniem, a nos kojarzeniem? — Czysta dowolność i przypuszczenie bezpowodowe. Oko, ucho, nos są zarówno organami dotykania, jednego zmysłu duszy służącego, palcami że się tak wyrazim. Oko, ucho i nos zarówno dotykują świata zewnętrznego i przeprowadzają go w nas. Rozwinienie dalsze porównania, daleko już jest ściślej prawdziwe str. 181), wystawując obraz pochodu od szczegółu do ogółu, przez twierdzenia, przeczenia i synthezy.

Z tąd wnioskuje się, że cała Analytyka prawdy, jest tylko pierwszą prawdą w krainie wiedzy. Wywód wiedzy, jako przeczenia (!) prawdy, ciekawy jest, ale nieszczęśliwy, zawikłany i bezpotrzebnie utrudniony. Dość było powiedzieć że wiedza jest prawdą w krainie skończoności, zatem prawdą określoną, ograniczoną; a była by się dowiodła znanym sposobem negacyjność wiedzy

« Prawda, mówi autor, występuje jako twierdzenie, odpowiada pierwszej kategoryi prawdy i jest pewnego rodzaju bytem. Czem może być tej prawdy przeczenie, którego szukamy? Przeczenie to musi odpowiadać nicestwu. Przeczenie którego szukamy nie będzie nicestwem (?), ale czemś nakształt nicestwa. (Dla czego?) Jeźli twierdzenie jest prawdą, to przeczenie szukane nie będzie nieprawdą, ale inną prawdą. Pierwsze prawdą twierdzącą, drugie prawdą przeczącą. Czem jest prawda przeczącą? Prawda w Loice twierdząca jest zewnętrznością, przeczenie będzie więc wewnętrznością. Co jest wewnętrznością? Nie wszechmocność, nie wszechistnienie, bo to stanowi zewnętrzność. — A cóż? Oto duch ich, świadomość, myślenie, czyli ogólna wiedza, czyli — wiedza. »

Mamy tedy dowód że przeczeniem prawdy jest wiedza. Myśmy zawsze myśleli dotąd, że wiedza jest prawdą cząstkową, odłamaną, prawdą skończoną, naprzeciw prawdy nieskończonej stojącą, że wiedza jest prawdą w krainie czasowości i ma się do prawdy jak do Boga człowiek. Myśmy sądzili że poznawanie, poznanie i znanie jest bytem realnym

wiedzy, jej zywostanem a tu się wcale okazuje inaczej.

Sposób w jaki autor określa prawdę, wiedzę i poznanie, wypłynął z systematu. ale przewraca wyobrażenia jakieśmy mieli o nich. a nowych lepszych nie daje.

Prawda tu uważa się dwojaka. w stnieniu, w Bogu, i druga w człowieku, toż wiedza i poznanie. One są thezą, antithezą i synthezą. Tym czasem w Bogu nie mogąc być rozdzieloną nigdy, ani nawet przez przypuszczenie prawda od wiedzy, nie dozwala w nim mieścić i poznawania, które jest attrybutem czasowości. To burzy całą teoryą i wywraca. Po co tam syntheza, gdzie theza od przeczenia oddzielić się nie mogla? — Dla nas Prawda pozostaje zasadą wiedzy, nie przeciwniczką. Prawda jest w nieskończoności w Bogu; wiedza jest prawdą skończoną, czasową, czyli objawem fenomenalnym prawdy; poznawanie żywostanem tego bytu, samym żywota processem. I na to zgodzi się każdy, kto się nad tem sumiennie zastanowić zechce. Prawda jest jedna, wiedza jako część jej różna; poznawanie jako czynność do wiedzy wiodąca, jeszcze rozmaitsze. — Ale idźmy za autorem

Wiedza tedy jest wewnętrznością prawdy, duszą stnienia, istnienia i istniostnienia. (Dla nas wiedza byłaby tylko w istniostnieniu, bo w Bogu, stnieniu, Prawda z Wiedzą twotrzą doskonałą i nierozdzielną całość. Tam prawda i Mądrość są jednem, mogłyby się dopiero oddzielić w istocie skończonej.)

Jak stnienie wszystkiego jest pierwiastkiem, tak wiedza Boża, wszelkiej wiedzy matką. Wiedza prawdziwa jest własnością Boga — Istnienie nie ma świadomości, wszelakoż wiedza przenika istnienie, jako jego dusza. To wynikło z systemu, ale jest najwytrworniejszem absurdum, jak być może Autor zowie tu wiedzę prawem. Oszukuje sam siebie. Wiedzy niema, gdzie niema świadomości (182), a gdzież jest w naturze świadomość? Tu znowu wiedzę, zowie autor tchnieniem Bożem, gdy powyżej tchnieniem Bożem zwała się tylko Jaźń ludzka. Taka tu więc ścisłość, że sto razy jedno, coraz co innego wyraża.

Wiedza, dalej, jest prawdą rozwięzującą się we własną wewnętrzność t. j. we własne myślenie. Jest to prawda, w sublimacie własnego myślenia roztopiona. Prawda jest wszechobecnością, wiedza tej wszech-

obecności przeświadczeniem. Tu dalsze określenia, a gorzej jeszcze porównania zbijają z tropu i w błąd wwodzą. W Filozofji zda się, gdy ta za najwyższe żądanie kładzie sobie prawie matematyczną ścisłość, niegodzi się zbierać obok porównań kulawych, co się wzajem niszczą i unieważniają. I tak: Prawda jest 1° Mózgiem i pacierzowym szpikiem wszechistnienia. a wiedza rodzącą na ich łonie myślą. To znów 2°, prawda ma się do wiedzy, jak rzeczywista osoba do postaci swej we zwierciedle. Za tem idzie, że szpik i mózg mają się do myśli, jak osoba zywa do swej postaci we zwierciedle!! Godziż się potem o ścisłości mówić? Student tu dowiedzie P. Trentowskiemu, że gdyby z materyalistami przypuścić mózg organem myślenia, toć organ do produktu swego prze funkcye wyrobionego, do dzicla narzędzie, nie ma się przecie jak osoba do postaci. Organ nie wyrabia swej postaci. t. j. myśli organu, myśli o sobie tylko, ale wszelką myśl — osoba zaś może tylko swą postać wyrobić we zwierciedle. W obu razach stosunek tylko przyczyny do skutku jest jeden. Takie porównania oslabiają wykład i bałamucą.

Wiedza, idealność, postać, myśl (prze-

ciw prawdzie jako realności, osobie, ciału stojąca, ma się jak duch do ciała, świat do przedświata i t. p. Wiedza jest właściwiej logicznym przedmiotem niż prawda. Tu znowu sprowadza nas autor do uznania wiedzy w naturze, pod imieniem prawa. Igraszka słów, dla umieszczenia wiedzy wszędzie, gdzie systematycznie być by powinna. Okazuje się dalej że prawda i wiedza są względną różnią, a bezwzględną jednią. Wychodząc zaś z tego cośmy wyżej powiedzieli, o wiedzy jako prawdzie złamanej i w skończoność przeniesionej, zrównanie to stanie się fałszem, jak by kto rzekł: $A = \frac{A}{2}$. Tak się nam ta bezwzględna jednia wydaje.

Ponieważ zaś zrównanie P = W (Prawda równa Wiedzy), utrzymuje autor, wynika z niego, że Analyza Prawdy, posłuży mu za Analyzę Wiedzy. Będzie to wywrócenie tegoż samego innym sposobem, jak zaraz zobaczym, kategorye zmienią tylko nazwy i tu jaśniej jeszcze jeźli być może, okaże się materyalność Bóstwa, Antropomorfizm Autora, jego wiara w ciało, w samą rzeczywistość, i co za tem idzie, doczesność.

Co jest jednem w ogóle, jest jednem w szczegółach; kategorye więc prawdy, staną

się kategoryami wiedzy. Mamy tedy *in nuce*, Analyzę wiedzy. Ale godziż się mierzyć nieskończonością skończozość? Jednością nierozdzielną, nieskończenie podzieloną skończoność?? — Tu wszakże godzi, bo Prawda uważa się za równą — Wiedzy.

Wiedza tedy jest naprzód stnieniem, mądrością Bożą: jest istnieniem; bo ją autor w naturze przedzierzgnął na prawo; na wewnętrzną rzeczy potęgę; jest istniostnieniem, wrodzoną jenjalnością człowieka. Wiedza w człowieku jest stniejąca i istniejąca, a z tych rodzi się istniostniejąca. Niby Boska!! Tu już autor zowie poznanie, prawdą i wiedzą w nas bytującą przychodzącemi do przeświadczenia. To wynikło z uważania prawdy oddzielnie od wiedzy, jedną za negacyą drugiej; gdy, jakeśmy namienili, prawda w Bogu jest tem, co wiedza w człowieku Prawda, władza i poznanie stanowią tu naturalnie, różnią, jednię i różnojednię.

Wiedza jako prawda i jak prawda jest Bytem: « Jest bytem już dla tego, że jest względem prawdy niczem, nic zaś i byt stanowią bezwzględną jednię. » Wywód dziwny i naciągnięty: choć na pewniku uznanym oparty Wiedza więc w Bogu względem

prawdy w Bogu jest niczem? Daremne, a nie objaśniające absurda. Tu znowu wiedza występuje w naturze, jako: «w chmurze leżąca, wedle której piorun tam pada gdzie powinien.» str. 187) — wiedza miasto prawa. Ale co ta wiedza bez świadomości?

Wiedza jest dalej: bytem, nicestwem, żywo i bożostanem, co przewidzieć łatwo; potem jest cielesnością, niecielesnością, zasadniczością, jest jeszcze przedświatowością, światowością i pozaświatowością, jest boskością, nieboskokością i nieboskoboskością. Bo musim tu wyczerpać wszystkie narzucone nam przez pierwszą część Analyzy wypadki.

Cała Analyza prawdy jest tu jako prawda, pierwszą *scientia luciflua* wiedzy. Z tego sposobu wykładania rzeczy, zdawać się może, iż pomimo nicestwa wiedzy, jej przeczenia, jest ona czemś większem od prawdy. —

Następuje (§. 21) wywód czterech kategoryi, jako początek Analyzy wiedzy. Z prawdy rodzi się Wiedzoświeć, *scientia luciflua*, pewnik wiedzy, z niego kategorye, subkategorye i theoremata jak powyżej. Wiedza jest prawdy przeświadczeniem, (orzeczenie zupełnie fałszywe, bo prawda wieczna, byłażby prawdą bez świadomości. Tu nie-

potrzeba wiedzy jej dodawać; prawda nie byłaby prawdą bez świadomości). Następują rozwlekłe nad miarę przygotowania i obrony (191, przeciw nieprzyjaciołom jakimś, i pochwały sobie gęsto sypane. — Czy nie przyzwoiciej by te miecze i ten trybularz ciągle dymiący schować do domu sobie, machać i kadzić u kominka, nie w Loice?

Zaczynamy znów naturalnie od Jestem Jestem. równa się Bytowi. Czem jestem jako byt? Jestem — odpowiedzi słuchajmy szczególniej materyą. — Nie nastajemy na to, bośmy okazali że u P. Trentowskiego wszystko nawet sam duch. jest — szczególniej materyą. Przejście nagle i bez wywodu do kategoryi materyi. Co być może materyi logiczną kategoryą? — Ilość.

«W Ilości otrzymuje materya swą wiedzę (?? ma się zapewne czytać prawo); Materya równa się Ilości. Jako ciało na łonie materyi jesteśmy ogólnej ilości (wszędzie u P. Trentowskiego jest ilość, a zatem skończoność) — jesteśmy ilości ilostką, *(quantum)*. To kategorya bytu, materyi.

Czem jestem jako nicestwo, jako duch? (To już łatwo odgadnąć, ale czy tak jest, jak to się podprowadza koniecznie? —) Jako duch

jestem przeczeniem Ilości. Co jest tem przeczeniem? Jakość. Czem jest dusza ludzka względem ogólnego ducha? Jakostką!

Czem znowu jestem jako Żywostan? Jestem chwilową bytu i nicestwa czyli ilości i jakości różnojednią. — Co nią jest? Oto stosunek jakości do ilości *et vice versa*, a w ogóle stosunek. Stosunek staje się tedy kategoryą żywostanu, ciągłego stawania się Życie to ciągły stosunek.

Czem jestem jako Bożostan? Jestem wiekuistą różnojednią bytu i nicestwa czyli ilości i jakości? Co jest nią? To co we mnie niezmienia się wcale, co jest mną przed urodzeniem (?) teraz i po śmierci (oczywiście Jaźń ale tu) — prawdziwy stan czyli Stan. Stan jest kategoryą Bożostanu. Tak tedy mamy Kantowskie kategorye:

I. Ilości *(quantitas)*
II. Jakości *(qualitas)*.
III. Stosunku *(relatio)*
IV. Stanu *(modalitas)*.

(*cf. Kanta Kritik. II. 69. 71.* Teorya Intelligencyi czyli Kategorye etc.) *)

*) U Kanta kategorye Jakości i Ilości stoją obok siebie bez związku, Hegel pierwszy wywiódł Ilosc z Jakości i połączył je

Wypadek ten zapożyczamy u Królewieckiego filozofa — ale przecież niech was Bóg uchowa zwać system P. Frentowskiego synkretyzmem — powie żeście nietoperze i waryaci. — Idzie tu o wszechstronność i dla tego bierze się ze wszystkich stron — ale z tego buduie organiczna całość, całość genetyczna.

Dalsze podkategorye: (§. 22. 196). —

Ilość jest wyrazem loicznym Bytu. Gdzie byt tam ilość Byt bez granic, i ilość bez granic. Ilość upatruje tu autor już nie tylko w cielesności, ale 197) w duchu, w myśli (powiecie jeszcze że nie materyalista?) — «ilość niecielesną (?) znowu zasadza na większem lub mniejszem znaczeniu wyrazów (co będzie z jakością?), na rozległości pojęć, na ideach. — » To dość jest przedstawić, by okazać czem jest Filozofija Friburska. Prócz tego uznaje ilość zasadniczą. — Ta ilość, leży w sile, w potędze. Wielkie to nadużycie wyrazów.

Jest tedy Ilość przedświatowa, światowa i pozaświatowa, boska, nieboska i niebosko-boska! Prawda, że nic podobnego nigdy słyszeć nie mogliśmy i nie marzyli o podobnem Myśmy bowiem dotąd. w prostocie ducha

ilość mieli za kategoryą skończoności, a tu się okazuje że materya i ilość są wszędzie, w Bogu, w wieczności, w pozaświecie. System wszechstronności wbija ilość w serce nieskończoności. —

Nie objaśnił się nawet autor, uważając to zapewne za zbyteczne (197). Dziewięć tedy jest rodzajów ilości, te się zsiadają na trzy, trzy kategorye wiedzy, czyli przeświadczenia, kategoryom prawdy odpowiednie. Są to myśli loiczne, tamtych kategoryi prawdy.

Podkategorye wiedzy są następne:

I. Rozpiętość *(extensio)*
II. Napiętość *(intensio)*
III. Spiętość *(protensio)*

Rozpiętość, extensia jest natury empiryczney — natura jest ciągłą extensią. — Rozpiętość jest trojaka: *a.* Geometryczna (ilości ciągłe *quantitates continuae*) — w przestrzeni; *b.* Arytmetyczna (ilości postępne, *quantitates successivae v. discretae*) w czasie; — *c.* Dynamiczna (ilości czynne *qu. activae.*) Żywa materya, siła.

Napiętość jest natury duchowej, jest duszą ilości. Rozpiętość jest obecnością, napiętość wewnętrzną jej siłą. — Państwo ducha, jest ilością dusza pojedynczą ilością. Napiętość

jest trojaka: *a.* Rozumowa (pojęcia) *b.* Umysłowa (idee) *c.* Myslowa (systemata). Myślenie jest napiętością.

Spiętość jest różnojednią obojga poprzednich — środkiem, rdzeniem, pierwiastkiem: — jest filozoficznej natury. Jaźń Boga i człowieka jej przykładami. Spiętość jest trojaka *a.* Empiryczna (świat organiczny), metafizyczna (świat idei, spekulacyjny) *c.* filozoficzna (Filozofija). Przymiotem jej jest piękność, a wszelkiej innej od Boga stworzonej, doskonałość. Tu autor przestrzega, że kategorye nawzajem się przenikają i zamieniają. — Dla czego? Tu ilości ciągłe dla matematyka są rozpiętością, a postępne napiętością, chociaż obie ilości są tylko rozpiętości członkami i t. p. Tu o różnicy ilości rozpiętych (*qu. extensa*) rozpiąć się dających, rozpinanych (*ex tensiva* i t. d.) od innych wyrazów; dokonanych, dokonywających się i dokonać mogących. Autor zachwala swe wyrazy, ale one brzmią dziko.

Trzy podkategorye ilości są zasadą podziału pierwszej trójki prawdników. Cielesność jest rozpiętością, niecielesność napiętością, zasadniczość spiętością. Te trzy kategorye Ilości są łoicznym wyrazem wszystkich prawdników

Jakość, loiczny wyraz nicestwa. Domyślić się łatwo że gdzie mowa o nicestwie, mowa o duchu. Duch jest twórcą Jakości. Nie sama forma, ale każdá jakość jego dziełem. Z tąd wszystko co ma jakość ma ducha w sobie, a zatem wszystko ma ducha, bo wszystko ma jakość pewną. Gdzie ilość tam jakość. Jakość jednostkowa zowie się Jakostką. Jakość jest znowu jak ilość cielesna, niecielesna i zasadnicza, i t. d. i t. d (*ut supra*) co się zbiera w trzy podkategorye wiedzy:

I. Zewnętrzność *(externitas)*
II. Wewnętrzność *(internitas)*
III. Jądrowość *(nucleositas)*

Zewnętrzność jest jakością empiryczną i duszą rozpiętości (czemu zewnętrzność jest duszą extensyi??). Gdzie rozpiętość tam zewnętrzność Jeżli rozpiętość jest materyą, to zewnętrzność materyi przymiotem (wybornie to można odwrócić — Jeżli zewnętrzność jest materyą, to rozpiętość tej materyi przymiotem. Jak chcesz! Wszechstronna Filozofija niczego się nie boi . Wszelka materya jest zewnętrznością.

Wewnętrzność, jest duszą napiętości. *ut supra, mutatis mutandis* Wszelka Psycha

« i empiryczna siła » jest wewnętrznością. Duch jest tą wewnętrznością — Wewnętrzność jest umysłu przedmiotem.

Jądrowość. Jakość filozoficzna, dusza spiętości — jak wyżej, to jest na wzór powyższych formul. W Bogu jest jądrowość wszech-świata najwyższa, przedmiot Myslu. Tu kraj prawdziwej Filozofji. — (Nieznajdujem wcale, żeby ta Jądrowość miała tak dalece słowo Boże objawiać jak autor chce na str. 201.)

Również subkategorye jakości są myślami loicznemi i zasadą podziału 4ej trójki prawdników, bo gdzie ilość tam jakość — Cielesność jest zewnętrznością, niecielesność, wewnętrznością, zasadniczość jądrowością. Z tąd trójką prawdnikową pierwszą przechodzą subkategorye jakości w dwie trójki prawdników następne. Przed, świat i pozaświatowość, boskość, nieboskość i nieboskoboskość każda wzięta z osobna jest zewnętrzną, wewnętrzną i jądrową. Tu druga myśl loiczna wszystkich prawdników, drugi umiejętny ich wyraz.

Stosunek wyraz żywostanu, kategorya wiedzy trzecia. Stosunek jest ilości i jakości czasową różnojednią, jest rzeczywistością. —

Dowodzenie i przykłady zaprawdę dziwne! (202 str.) « Czem jest np. djament? — Jest ilością, gdyż od jego wielkości cena zawisła, jakością, jako twardość niesłychana i przejrzystość. — » Ależ ilość nie stanowi djamentu. — Weź go w proszku, a będzie ci zawsze djamentem jakością tylko. — Dalsze dowody podobne poprzedzającemu.

Stosunek jest, gdzie ilość i jakość, a więc wszędzie. Ilość jest ciałem, jakość duszą stosunku. Stosunek trwą wedlo autora w cielesności, niecielesności, zasadniczości, przedświecie i nieboskoboskości. Z tych dziewięciu rodzi się trzy podkategorye:

I. Jednoprzydrugość *(coëxistentia)*

II. Jednopodrugość *(postexistentia)*

III. Jednowdrugość *(inexistentia)*

Pierwsza — coëxistentia jest stosunkiem empiryczným, rozpiętością, i zewnętrznością razem; stojącą obok innych podobnych bez końca. Coëxistentia jest rozpiętości i zewnętrzności stosunkiem; tu nieco obszerniej o cechach jednoprzydrugości, cechy te są rozumowe, różnicowe.

Jednopodrugość, stosunek metafizyczny, napiętość i wewnętrzność w jedni. — Jenopodrugość jest ich stosunkiem. Tu, dzia-

łanie umysłowe, jedno po drugiem wyprowadzające, cechy bezwzględnej jedni. — Autor (205) ubolewa że mu trudno dać się zrozumieć. — Na Boga, aż nadto go rozumieć łatwo i do zbytku jasno!

Jednowdrugość, stosunek filozoficzny — jest spiętości i jędrowości stosunkiem: przymiotem Jaźni. Tu występuje jednoczący myśl, i jego mowa do czytelnika jak zwyczajnie

Autor wywiódłszy to i zachwalając swą ścisłość (206. Dziwna zaprawdę i osobliwsze wypadki dająca ścisłość!) powstaje na płytkość Hegla (207), za to że on jakość stawi na pierwszem miejscu, a ilość na drugiem. — Mogłoż być inaczej, gdy Hegel ducha stawi na pierwszem, a materyą na drugiem miejscu? — Hegel nie jest materyalistą, nie bierze materyi za twierdzenie, ma ją za ułomny objaw ducha; nie poniża duszy, do uznania jej za jakieś tam *soma pneumatikon*. A że u niego Jakość i Ilość stapiają się w mierze, nic dziwnego *). — Miara jest zjednoczeniem formalnem ilości i jakości, wspólnem

*) Myśl do tego podał Heglowi Platon, u którego πέρας i ἄπειρον, łączą się w jednem μέτρον. Jest to pomysł pierwiastkowy Hegla, w początkach zarysu jego systemu (Rosenkranz Życie Hegla 105.)

obu pojęciem. — Nie gorszy jest zapewne stosunek P. Trentowskiego — może nawet lepszy, ale szczerze, gdyby Hegel się nie pomylił. czyby P. Trentowski trafił na stosunek swój bez niego? Nie plujmy w źródło z którego pijemy

Stan jest loicznym Bożostanu wyrazem, kategoryą wiedzy czwartą i ostatnią. Stan jest ilości i jakości różnojednią wiekuistą. Stan jest słowem Bożem, Jaźnią wieczną. Bog jest najprawdziwszym i jedynie pełnym Stanem. (W jak szczególnym rozumieniu bierze tu autor Stan, widziemy z tąd.) Wszelki stan jest ilością i jakością zlaną. — Ilość i jakość są oderwaniami, stosunek rzeczywistością doczesną, stan rzeczywistością dokonaną, pełną i prawdziwą. Wszystko co jest, jest stanem. Stan to: modalność. Jego podkategorye dają modalności istnienia — *Sunt tres modi existentiae.*

I. Możność — *potentia* — *possibilitas.*

II. Rzeczywistość — *actus v. assertoritas.*

III. Konieczność — *necessitas.*

Primus modus existentiae — Możność bytu. Tu autor odróżnia możność leżącą w istocie od mozebności za istotą leżącej (*die Potenz, die Möglichkeit*). — Możność jest nasieniem

rzeczywistości (dla czegóż formuje kategoryą stanu?). Możność jest ilością i jakością w przedstworzonym ich rozdziele (Niedorzeczność wylęgła z systematyczności). Jest to byt i nicestwo w jedni, będącej jeszcze oczewistą różnią. Zwraca się uwaga, że ta podkategorya stanu zawiera w sobie byt i nicość w jedni, a to z tąd, że i stan jest zlewem ilości i jakości, rzeczywistością wiekuistą: wszystkie jego części przedstawiają ilość i jakość i są rzeczywistością, w coraz innym stopniu rozwinienia.

Rzeczywistość, *secundus modus existentiae*. Jest to możność lub możebność urzeczywistniona, przyszłość przechodząca w teraźniejszość, przedświat w świat, nadzieja w czyn, byt i nicestwo zlane w żywostan. — Nie przemienność ale jednostajność charakteru t. j. stanu, jest człowieka rzeczywistością. —

Konieczność, stan trzeci, *tertius modus existentiae*. Rzeczywistość ubóstwiona, wstanie Apotheozy. Nam się zdaje, że to nowe znaczenie nadane konieczności, nie jest szczęśliwe. Przywykliśmy uważać konieczność i rozumieć ją inaczej, raz jako przeciwnicę przypadkowości, to znów jako przeciwnicę

swobody i wszechmocy. Tu u autora Żywostan staje się Bożostanem. « Co raz było, to jest na wieki, oto konieczność. » (210). Ale równie słusznie rzec można, że co ma być, to jest — oto konieczność. Konieczność użyta tu na oznaczenie podkategoryi stanu trzeciej, dla związania możności i rzeczywistości, niewłaściwie. W ogólności nazwanie rzeczywistości i cała ta kategorya mglista i w obłęd prowadząca.

Możność, dalej jako byt jest ilością, jako nicość, jakością, ale w jedni, czyli w dwójce nierozdzielnej nawzajem się przenikającej: rzeczywistość jest doczesnym, konieczność wiecznym stosunkiem. Trzy te stany obejmują w sobie całkowitą prawdę, a porządkują jej części inaczej, to jest byt i nicestwo stawią naprzód, trzecie drugiem, czwarte trzeciem. Trzy te stany są na łonie czasowości. — Wieczność *aeternitas* zostaje nietkniętą, miejsce jej zastępuje objaw wieczności t. j. czas bez początku i końca, we trzech swoich rozstępach.

Możebność, rzeczywistość, konieczność dotyczą się więcej stworzenia niż stwórcy.

Dalej przywodzi autor możebność Hegla. ideę czystą, którą zawsze za niewychodzącą

z granic czasowości, co bardzo słusznie, uważa. — Nieco niżej na tejże stronnicy (211) dowodzi nieśmiertelności indywidualnej z Hegla. Tak dalece nie autorowi trudnego

Ponieważ, mówi dalej, byt i nicestwo czynniki możebności, są czynnikami żywostanu, rzeczywistości, a dokonany Żywostan przechodzi w Bożostan, wszystko tedy co możebne jest w gruncie rzeczywistem i koniecznem. W istocie, w pospolitem znaczeniu konieczności, skoro co jest koniecznem to i rzeczywistem; — ale tu konieczność nie poprzedza, ale idzie za rzeczywistością, której czynnikami są. możebność i ona.

Stan w całkowitem znaczeniu jest Bogiem, trzy jego subkategorye, możności, rzeczywistości i konieczności są trzema królestwy Bożemi — przed, światem i pozaświatem. Tu przyznaje się autor że od Kanta zapożyczył Ilość i Jakość, stosunek i stan, co wyżej widzieliśmy; ale dodaje: — « my przecież pojęliśmy je głębiej. » A że nieco wyżej było — Cześć wielkiemu temu duchowi! (Kantowi), ztąd wynika jeszcze większa cześć dla P. Trentowskiego jeżeli użyć wynalezionego, więcej jest niż wynaleźć. Co się tycze Kanta kategoryi, one właściwie także nie są

jego, ale przezeń użyte tylko i w nowszą Filozofiją wprowadzone zostały. — Tu jeszcze, swą chwałę śpiewa autor: — « Spojrz w Loikę Hegla, a przekonasz się, ze już na tem miejscu daliśmy nierównie więcej istnienia pierwiastków niż to Hegel uczynić zdołał. — W ogóle Loika Hegla, postawiona obok Myślini naszej, pokaże się rzeczywistem ubóstwem — » (213).

Tu autor zapomniał, ze Heglowi wcale o to niechodziło, o co chodzi P. Trentowskiemu, o wszechstronność; że jego ubóstwo jest ściśle przynajmniej na pozór loicznem i koniecznem, ze często wprowadzając stare arystotelesowe, scholastyczne kategorye tak je umiał wcielić, assymilować, że ani się z pożyczki ich tłumaczył, ani długo o nią nikt go posądzić nie śmiał. Z resztą wszechstronność filozofji nie jest jeszcze jej doskonałością. Byle zasady były prawdziwe, wszechstronne ich rozwinienie łatwe, a Filozofija bardziej skupiać się w jedną prawdę, niż rozbijać na wszechstronne cząstki powinna. Z jednej wielkiej prawdy łatwo rozsnuć pojedyncze części jej, z cząstek i cząsteczek ciężej całość zlepić

Kategorye, podkategorye i theoremata pra-

wdy, przyszły tu już do przeświadczenia w rozbiorze wiedzy. Rzecz jeszcze nie wyczerpana, kategorye loiczne mają przejść w umiejętne, w theoremata wiedzy (wiedzniki) i t. d.

Sposobem otrzymania dalszych zasadniczych wniosków będzie, podprowadzenie kategoryi prawdy — bytu, niecestwa, Żywo i Bożostanu, pod kategorye loiczne czyli pod otrzymane kategorye wiedzy. Że podkategorye stanowią trójki, więc i wiedzniki także Że pierwsza trójka theorematów prawdy jest dwu następnych podstawą, więc cielesność, niecielesność i zasadniczość, czyli empiryczność, metafizyczność i filozoficzność, będą charakterami każdej trójki wiedzników. —

Że zaś kategorye wiedzy i prawdy są czwórkami, przeto i powstające tu trójki, czwórkami będą zarazem etc. Taka jest matematyczna konstrukcya Loiki P. Trentowskiego, który wszelkie kombinacye wyczerpuje.

Wiedzniki Ilości, czyli kategorye Ilości. Tu po raz pierwszy następuje podciągnienie przedmiotu, pod kategorye wiedzy (loiczne) w celu dalszego badania.

Czem jest byt, jako ilość rozpięta, jako

rozpiętość? Jest wszystkością. — Czem duch czyli nicestwo, przeciwbyt pierwszego? Jest jednością — Czem żywo i bożostan jako ilość rozpięta? Jest zlewem organicznym bytu i nicestwa (tu — wszystkości i jedności) zatem — Całością. Są tedy kategorye ilości

I. Wszystkość — *cunctum*
II. Jedność — *unum*
III. Całość — *totum*.

Wszystkość jest bytem, podciągniętym pod kategoryą wiedzy ilości, uważanej jako rozpiętość. — Wszystkość jest wiedznikiem materyi. Materya jest wszystkością istnienia (zawsze toż samo) — jest to *universum*. Ten wiedznik odpowiada cielesności. — Tu się wyradza osobliwa, dziwna: wszystkostka — *(cunctulum!)* coś odpowiadającego całostce, ale całostka się pojmuje, a wszystkostka niewiem jak?

Jedność jest nicestwem, podciągniętem pod kategoryą wiedzy ilości, uważanej jako rozpiętość Jedność jest duszą wszystkości odpowiada niecielesności Tu znajdujemy jednostkę *(unulum)*. Jednostka jest duszą wszystkości (!). Bóg jest najpierwszą a człowiek ostatnią jednostką.

Tu spytamy, jakiej wszystkostki duszą jest Bóg? Odpowiedź naturalnie — *Universum*. Jakiej wszystkostki duszą człowiek? Tejże samej zapewne Do czegóż się zdało rozdzielenie. Wszystkości na wszystkość i wszystkostkę, nie pojętą i bez znaczenia? ?

Całość, żywo i bożostan podciągniony pod kategoryą wiedzy ilości, uważanej jako rozpiętość. Całość jest systemem, harmoniją, ona znaczy, toż co zasadniczość ? . Tu się musiała wyrodzić całostka — *totulum*. Tylko Bóg lub słowo Boże jest całostką, człowiek przeto (przez słowo Boże w nim) jest też całostką. Całostką zwierza jest rodzaj (?. Natura jest częściowością. Na to zgoda, ale ona taką jest tylko dla ducha. a nie przez materyą. Wszystkość, jedność, całość, stanowią cały system, są kategoryami wiedzy pierwszej prawnikowej trójki w bycie. to jest bytowej cielesności, niecielesności i zasadniczości — Ilości tu nie koniec, ale dopiero rozpiętości.

Czem jest byt. nicestwo, żywo i bożostan, jako ilość napięta — napiętość? Napiętość jest duszą rozpiętości Duszą wszystkości jest — nieskończoność, jedności wie-

czność, całości — wszechobecność. Z tąd drugie trzy Wiedzniki:

I. Nieskończoność *(immensitas)*

II. Wieczność *(aeternitas)*

III. Wszechobecność *(omnipraesentia)*

Nieskończoność jest bytem podciągniętym pod kategoryą wiedzy ilości napiętej. Dusza wewnętrzność, idea wszystkości. Natura jest bez granic, materya wszędzie (materya więc staje się nieskończonością ze skończonej i przeistacza tu zupełnie u P. Trentowskiego). — Nieskończoność mimo to ma barwy spirytualne, rozum jej niepojmuje Myśleć ją potrzeba umysłem i to jako bezwarunkową ilość, Tu rozdwojenie nieskończoności na wielką bez granic i małą bez granic — Hentopan i Atom. oboje są jednem mówi autor.

Alež nieskończoność jest przeciwnicą skończoności i jako taka exystuje tylko tam gdzie skończoność. Jakkolwiek to się dziwnem wydawać może, w bycie ducha, wieczności bez czasu, zniknie skończone i nieskończone z nim razem. Dla autora tym samym sposobem wyradza się w bycie zasadniczym skończoność, która razem z materyą. wchodzi wszędzie.

Nieskończoność. zowie autor strzenią, zasadą przestrzeni. Tu ciekawe dowodzenie podzielności materyi (220) « ponieważ w każdej wszystkostce leży wszystkość, każda przeto jest nieskończonością w sobie. z tąd podzielność nieskończona materyi. » —

Wieczność jest nicestwem podciągniętem pod kategoryą wiedzy ilości napiętej — jest to dusza jedności. Jak wszystkość nieskończonością, tak jedność jest wiecznością. Z tąd wszędzie widzisz wieczność (prawda ale wedle autora to tylko wieczność materyi i wieczne uwięzienie ducha). Jedność jest duchem, duchem jest wieczność — Wieczność jest Psychą nieskończoności — Materya jest wieczna, bo jest nieskończona (ani jedno, ani drugie i właśnie na wywrót, nie może być wieczna, bo jest skończonością *per excellentiam*). Autor dowodzi że Leibnitz i Schelling mieli na widoku materyą w monadach, ale inną jakąś materyą. Nigdzie, z nikąd, ani nawet myslem, powziąść o tej uspirytualizowanej materyi, wyobrażenia nie możemy, a bodajby była najpneumatyczniejszą, materyą będzie przecie.

« Wieczność, dalej, nie jest czasem i dla tego jej nie pojmuje się rozumem (to bardzo

słusznie i wybornie — ona jest umysłową zbiorowością. To tylko źle, że zaraz jako umysłowa zbiorowość, przestanie być realnością i stanie się abstrakcyą. — Dalej autor widzi obraz wieczności ściśnięty, w każdej czasu kropelce.» — Jednostka dusza ludzka, będąc wyrazem całkowitej jedności jest wiecznością — z tąd jej nieśmiertelność.

Wszechobecność, żywo i bożostan podciągnięty pod kategoryą wiedzy ilości napiętej. Jest to dusza, wewnętrzność całości Jak całość jest dwoista, doczesna i wiekuista w Żywostanie, tak i w Bożostanie.

Tu ciekawy następuje wniosek (223): «Zasadniczością stworzenia jest słowo Boże, ono jest wszędzie, wszędzie więc wszechobecność Słowo to staje się w człowieku Jaźnią, do przedwiecznej podobną. Ze zaś całego stworzenia jest cel jeden, przywiedzenie Słowa Bożego, do własnej świadomości, więc człowiek jest wszędzie, nie tylko na naszej ziemi, ale na każdem ciele niebieskiem.» Otóż *a priori* twierdzenie i dowód wszechobecności ludzkiej wśród światów

Daleko prostszy byłby dowód, że co jest koniecznością i prawdą na ziemi, musi być

prawdą wszędzie. Prawda bowiem częściowa nie jest prawdą. Zatem że na naszej ziemi prawdą jest ukoronowanie stworzenia człowiekiem, musi być wszędzie. Z tąd człowiek lub istota jemu odpowiednia znaleźć się musi wszędzie, jako najwyższy objaw idei Bozej.

Nieskończoność i wszechobecność są wykładnikami wszechobecności Gdzie one tam i wszechobecność; ona przeto jest niezmierzonością. — Wszechobecność jest materyi, tego zlewu przestrzeni i czasu twórczą rodzicielką. » —

Tu odsyłamy czytelnika do Filozofji natury Schellinga, z kąd P. Trentowski wziął myśl utworzenia materyi z przestrzeni i czasu (*Ideen zu einer Philosophie d. Natur, etc Leipzig. 1787. 8vo*).

Tu objaśnia się obecność. Obecność nie jest li teraźniejszością, ale przeszłością i przyszłością, nie jest czasem tylko, ale też przestrzenią. W niej one są objęte. Obecność jest częścią wszechmocności. Bóg jest wszechobecny w całem istnieniu

Nieskończoność, wieczność i wszechobecność stanowią system cały, który jest poprzedzającego duszą, idealnością, wewnę-

trznością'. Tu się kończą wiedzniki ilości napiętej. — Pozostaje Ilość jako spiętość.

Czem jest byt, nicestwo, żywo i bożostan jako ilość spięta? Spiętość jest roz i napiętością — a przeto co jest wszystkości nieskończoności t. j. roz i napiętości bytu, spiętością? — Ogólność. Co jedności i wieczności tej roz i napiętości nicestwa, spiętością? — Szczególność; co nakoniec całości i wszechobecności spiętością? — Pojedynczość Podane są tedy bez dalszych wywodów:

I. Ogólność *(universalitas)*
II. Szczególność *(particularitas)*
III. Pojedynczość *(singularitas* — to nazwanie wadzi, bo ma podwójne znaczenie łatwo się wywiązać mogące).

Ogólność jest bytem, podciągniętym pod kategoryą wiedzy ilości spiętej. — Ogólność jest materyą (!) — Natura bez granic, oto najwyższa ogólność P. Trentowskiego. Tu P. Trentowski wszędzie na nice wywracając Hegla, wywrócił także ogólność dochową czyniąc kategoryą materyi. Duch jest ogólnością i jednoczeniem, ciało skończonością i szczególem U P. Trentowskiego przeciwnie, bo

tu rolę ducha gra materya wszędzie. Dla tego to usilne dowodzenie, a napróżne, że materya jest ogólnością, a duch szczególnością. Dowodzenie to opiera się na dwojakiem znaczeniu wyrazów. — Szczególność i szczegółowość, pomięszały się tu z sobą. Duch będąc twórcą jakości, wyszczególnia wszystko; ale nie mniej materya jest szczegółowością; a on jednoczeniem, uogólnianiem, ogólowaniem. Duch więc jest szczególnością rzeczy, ale nie szczegółowością.

Wszystkiego mniej więcej dowieść można*). Ze stanowiska autora i materyalizmu, można

*) Nieraz czytając Myślinią, przypominaliśmy sobie, świeżo właśnie studjowane Djalogi Platona. Nie, żebyśmy wrażenie od obu dzieł odebrane porównać chcieli: ale z przyczyny nieskończonych u P. Trentowskiego wywodów za i przeciw, które się wzajem znoszą; i zostawują jak nie jeden Dialog Platona, gołą wątpliwość na końcu. Wymawiano to bardzo niesłusznie Platonowi; ale jego skeptycyzm był płodny w wielkie skutki, a wyniklością jego najjaśniejszą jest — Pojęcie jemu tylko właściwe Sprzeczności jako z sobą związanych i połączeniem swem, prawdę dopiero dających. — Wyraźne to jest *in Convivio*, gdzie Diotima mówi Sokratesowi, iż środek sprzeczności jest prawdą, a nie ostateczności same. Starożytność cała nie pojęła Platona, naprzykład w Parmenidesie, gdzie Jedność i Wielość, Tożsamość i Rożność, obalone są wyłącznie, a nie na ich miejscu widocznie nie postawiono. Tiedemann nawet nie zawsze szczęśliwy w pojmowaniu Platona, znudził się tem ciągłem wywracaniem i urwal

też wywieść ogólność materyi, a szczególność ducha, ale dowodzenie to nigdy nie przejdzie za granice paralogizmu. Tutaj dowodzenie P. Trentowskiego, dla ciągłego pierwszeństwa danego materyi, jest loiczne i konieczne. Dowody jednak że duch i myślenie są szczególowością (raczej szczególnością), że ogólne myślenie jest nędznem i nie znaczącem i t. p. niegodne są P. Trentowskiego.

W istocie ludzkiej tym sposobem, stawi P. Trentowski jako ogólność, ciało. — Przecież w Chowannie i Myślini rozum jako władza cielesna, zmysłowa, somatycznej natury, uznana władzą rozszczególowania, rozróżniania, a loicznie i konsekwentnie umysł by już winien być władzą szczegóły i różnice upatrującą? — Dla czegoż najwyższa władza cielesna nosi na sobie charakter inny, od cechy jaką mieć powinna? Dla czego umysł uogólnia, gdy dusza jest szczególnością? — Dla tego zapewne, że tego kawałeczka przenicować zapomniano.

Ogólność tedy tu — jest Empiryczność;

argumentacyą tego Dialogu. Jasno tu przecież, czego chce Plato. Hegel który studjował Platona długo, bez wątpienia powziął z niego myśl pierwszą swej zasady Tożsamości i Sprzeczności, głębiej od innych Platona zrozumiawszy.

a dalej dowody że szczególność jest to duch.—Szczególność jest nicestwem podciągniętem pod kategoryą wiedzy ilości spiętej? Tylko duch jest wstanie na łonie ogólności wystąpić z czemś szczególnem. Dowody dziwne i całkiem powierzchowne. Wszystko co duch tworzy zmienia się w szczególność, bo tego wymagał system. Szczególność ta stanowi jako wyraz ilości spiętej, w nicestwie, rozpiętości i napiętości t. j. jedności i wieczności różnojednią! Szczególność tedy jest = Metafityczność

Pojedynczość wreszcie jest żywo i bostanem, podciągniętym pod kategoryą wiedzy ilości spiętej. Jakoż wszystko co żyje, co jest rzeczywiście jest pojedynczością. Pojedynczość jest dwojaka, doczesna i wieczna. Doczesne życie, wiekuiste trwanie.

Bóg jest najpierwszą zasadniczą pojedynczością bezwarunkową; tworczą, bo jest rzeczywistością wszech rzeczywistości. — Jego pojedynczość ma największą ogólność i największą szczególność potęgami swemi. Potęgi te stanowią wszechmoc. Wszelka pojedynczość nosząca w sobie ogólność i szczególność, podobna jest do wszystkich pojedyn-

czości — i do Boga. Z tąd, wszystko jest wszystkiego zwierciadłem. Tu autor ciągnie czytelnika do uznania wyższości pojedynczości swej wypływającej z Jaźni i rzeczywistości, zalecając ją jako jedynie filozoficzną i chrześcijańską zasadę. Zgadzamy się chętnie z nim na wielkie znaczenie Pojedynczości, na jej wyższą realność nad ogólność i szczególność z osobna wzięte, ale na nieszczęście, pojęcie to pojedynczości u P. Trentowskiego. wiąże się z mnóstwem innych, które umysł uporczywie odpychać musi.

Pojedynczość jawi się tu jako coś niesłychanie wyłącznego, odrębnego.

«Czemu, odzywa się (231), szanujecie oryginalnego i mającego pełno właściwości poetę? Oto dla tego że zdołał ubóstwić i przed nami położyć w glory świętych, własną Jaźń — pojedynczość.» — Autor grubo się tu pomylił. Poeta najwyżej się ceni, gdy w swej pojedynczości silnie i dobitnie reprezentuje ogół ludzkości w danym czasie, lub szczególność narodową. Takiego tylko poetę naród przyjmuje za swego i pokocha jako — kość z kości swych. Excentryczność poety, jest bronią przeciwko niemu, jeźli niema źródła w charakterze czasu lub narodu. Jego

zasługą spotęgowanie w sobie Ogólności wieku lub Szczególności narodu, skupienie całości w swej całostce. Pojedynczość bez związku z ogólnością, jest bez znaczenia, nieuznana, a czyn jej do serc nie idzie. Tu właśnie rzec należało, że pojedynczość poety winna być spójnią i wyrazem Ogólności i Szczególności — płynęło to z rzeczy, ale autor niedostrzegł.

Wywołane znowu, nie po raz pierwszy ubóstwienie, boskości człowieka. — Bóstwo to niczem się nie usprawiedliwia; ubolewamy nad temi, co, mówiąc słowy P. Trentowskiego — w bóstwo swej piersi uwierzą. Wiara w swą boskość nigdy człowieka tak daleko poprowadzić nie potrafi, jak przekonanie ułomności. — Pierwsza ubóstwia i zatrzymuje, druga upokarza, ale popycha i pędzi. Z wiarą w boskość ludzkości, niema postępu — wszystko co jest, jest boskością i koniec: doskonalenie staje się niepotrzebnem, złe niepodobieństwem.

Dowodzi, dalej, że wszelka ogólność jest tylko pojedynczości zbiorem? Wszak ci tylko co powiedzianem było, że pojedynczość jest złewem ogólności i szczególności? Ale tu idąc z pojedynczości dochodzi się łatwo do za-

przeczenia ogólności, jak przeciwnie wychodząc z ogólności, można zaprzeczyć pojedynczość — Uwagi nad wywyższeniem i poczuciem się pojedynczości w naszych czasach, są historycznie prawdziwe (233). — Wedle słów autora, pojedynczość jego, wyłamuje go ze Scholastyki i Pantheizmu, stojąc na dwóch przeciwległych krańcach, w Bogu i człowieku. — Pojedynczość tedy — filozoficzność. Ogólność, Szczególność i Pojedynczość formują System osobny, wzięte razem stanowią — powszechność.

Kategorye Jakości. (§. 24.)

Theoremata Jakości podciągają się powyższym sposobem, i wydają co następnje.

Czem jest byt, niecestwo, żywo i bożostan jako jakość zewnętrzna, jako zewnętrzność! Ponieważ jakość nierozdzielna jest od ilości, znając ilość zewnętrzną, odgadniem jej jakość. Ilością szukaną, jest wszystkość, jedność i całość. — Cóż jest jakością? Co jest natury, ducha i Jaźni przymiotem? konieczność, prawność, wolność. — Z tąd

I. Konieczność (*necessitudo*)

II. Prawność (*legitimitas*)

III. Wolność (*libertas*)

Konieczność jest bytem podciągniętym

pod Kategoryą wiedzy jakości zewnętrznej — Konieczność jest własnością natury, jest jej prawem (wszystkie trzy tu wyrazy mogą się zamienić i w głębi jedne mają znaczenie tylko: konieczności). — Z tej konieczności wywodzi się niepodobieństwo cudu. Wywód czysto materyalny i na niezmienności prawa oparty, takim tu być musiał. Duch stoi na boku i czeka aby mu dozwolono podrzędną grać rolę.

Dowodzenie antitaumaturgiczne zależy na uznaniu konieczności jako mądrości Bożej wyrazu. To prowadzi do uznania konieczności w Bogu: równie jak w naturze konieczność zaś w bóstwie byłaby ograniczeniem, określeniem, negacyą. W Bogu jest Wszechmoc, a zatem niema i niemoże być konieczności. — Konieczność jest pojęciem do skończoności i fenomenalności przywiązanem, nie może się utrzymać przy Swobodzie i Wszechmocy. Bóg P. Trentowskiego byłby niewolnikiem siebie samego i nie byłby Wszechmocnym.

Konieczność jest dalej, jakością wszystkości, jej duszą. Doświadczenie jest zmysłem dla konieczności roztworzonym, Empirya jej nauką. Tu nadmienia autor, aby

odróżniać konieczność nową, od dawnej (§. 22) konieczności tego co się stało; niewłaściwej.

Prawość, jest rzeczą Ducha. Duch jak zawsze) jest nicestwem. Działanie ducha konsekwentne, loiczne, dzieje się wedle praw można rzec zarówno wedle konieczności. Prawość jest objawu ducha prawem, jest duszą konieczności.

Wolność jest żywo i bożostanem podciągniętym pod kategoryą wiedzy jakości uważanej jako zewnętrzność; jest jakością wszelkiego bóstwa; istoty jego objawem; prawem jaźni naszej, jakością całości. Tu autor dowodząc Swobody Boga, sam się przeciwi sobie, uznawszy go wprzód koniecznym. W prawdzie tu te trzy wyrazy są w gruncie jednym tylko rozszczepanym, ale niemniej swoboda i konieczność ściśle biorąc nie idą razem, zwłaszcza w Bogu, gdzie ograniczenie wolności byłoby prawem, negacyą swobody mądrości, wszechmocności. Wolność dalej jest różnojednią konieczności i prawności. Tu autor sam trzy te wyrazy kombinuje, zamienia i wreszcie wymazuje dwa pierwsze na korzyść ostatniego.

Im trzem towarzyszy apodyktyczność.

którą autor niefortunnie nazywa Kającością, a która jest czemś nad konieczność konieczniejszem; w głębi jest to tylko konieczność. — Zawróciliśmy się tedy w konieczność, która winna była panować stworzeniu, ale nie może być w Bogu. Wszystko co jest (co jest w skończoności) jest koniecznem; — w tem to rozumieniu Hegel rzekł: « *Was wirklich ist, ist vernünftig; was vernünftig ist, ist wirklich* — » *). Człowiek także zostaje pod panowaniem konieczności, jej posłuszny: a przyjście do pojęcia swej konieczności, ułomności, niewoli, stanowi moralne oswobodzenie dopiero. Uznawszy konieczność, uzyskawszy swobodę moralną, a kierując, że tak powiem koniecznością, stajemy się jej panami. Dla tego γνῶθι σεαυτον Sokratyczne jest moralnej swobody rękojmią.

Konieczność tedy przedstawia cielesność, prawość, duchowość, wolność, zasadniczość. Tu ilość odpowiada bytowi, jakość nicestwu, więc prawdniki pierwsze nicestwa, czyli drugiej kategoryi prawdy przychodzą do świadomości.

Czem jest byt, nicestwo, żywo i bożostan

*) *Vorrede zur Rechtsphilosophie*

jako jakość wewnętrzna, jako wewnętrzność? Co jest drugiej trójki wiedzników nieskończoności i wszechobecności jakością? Duszą konieczności, prawności i wolności, któreśmy rozebrali? Odpowiedź — Realność, Idealność, Rzeczywistość

I. Realność (*realitas*)
II. Idealność (*idealitas*)
III. Rzeczywistość (*efficientia*)

Realność to natura (byt podciągnięty pod kategoryą wiedzy jakości wewnętrznej) materya — wewnętrzna rzeczy istota (określenie przeciwne kilku poprzednim, i przyjętym o materyi pojęciom) Materya jest zewnętrznością *per excellentiam*, duch stanowiący przeciwieństwo materyi, byt istotą i wewnętrznością rzeczy. Podobnych sprzeczności mnóstwo znajdujemy, wynikają one z niezupełnego otrząśnienia się od idealizmu pod którego wpływem musiał studja swe odbywać P. Trentowski — Wewnętrzność staje się tu przymiotem realności. Alez sam P. Trentowski mówił że wszelka materya jest zewnętrznością, że duch stanowiący jakość jest wewnętrznością. Dla czegóż tu rozchodzi się z sobą? czy dla tego, że materyą uczynił wprzód ogólnością?

Realność jest jakością nieskończoności, konieczności duszą — *Imperium rei*.

Idealność, to naturalnie duch, lub jak u P. Trentowskiego zwykle nicestwo. Idealność jest wieczności jakością (?). Wszelka idea jest wieczna, idealność jest duszą prawności. To jest prawne co idealne. *Imperium ideae.* Realność goni za pożytkiem, idealność za szlachetnością. Chowanna — obie wedle autora są jednostronne, a przeto złe, (nawet szlachetność!!)

Rzeczywistość — bóstwo Filozofji P. Trentowskiego, dwojaka — doczesna i wiekuista. Ta płynie, ta stoi. Rzeczywistość jest wszechstronności jakością, realności i idealności różnojednią. Tu autor wystąpił przeciwko katolicyzmowi (243) mieniąc go materyalizmem!! protestantyzm zowie idealizmem!

Wybryki tego rodzaju w piśmie filozoficznem, w Loice, jak są niespodziewane i niestósowne, mówiliśmy nie raz. Że autor nie jest ani katolik, ani protestant, ani chrześcijanin nawet, ale wyznawca Jaźni i rzeczywistości, o tem dostatecznie wiemy. Nie rozumiemy potrzeby nieustannego targania się na to, co drudzy szanują, gdyby nawet byli

w błędzie, błąd ich godzien poszanowania przynajmniej. Wszakci to nie rozprawa o stosunku Filozofji do Religji?

Tu dowody że Słowianie są ludźmi rzeczywistości, jak romański szczep realności, a germański idealności.

Czem są byt, nicestwo, żywo i bożostan jako jakość jądrowa, jako jądrowość? Co jest ogólności, szczególności i pojedynczości jakością —? Twierdzenie, przeczenie, kojarzenie.

I. Twierdzenie *(positio)*
II. Przeczenie *(negatio)*
III. Kojarzenie *(limitatio)*

Twierdzenie, naturalnie musi być materyą. Twierdzenie Boga, staje się świętem. Empirya twierdzeniem, aposterioryczność także; historya, teologija i t. d.

Twierdzenie jest jakością ogólności. Co jest ogólnem jest twierdzeniem; twierdzenie jest początkiem poznania; konieczności i realności spólnym wyrazem. Tylko jaźń wylewa się twierdzeniem, słowo Jaźni może stać się czynnem, w Bogu i człowieku.

Przeczenie (nicestwo podciągnięte pod kategoryą wiedzy ilości jądrowej) — Duch. Duch jest przeczeniem (?). Dla tego wedle

autora myśl jest natury skeptycznej. Metafizyka, spekulacya są przeczeniem. Przeczenie jest szczególności jakością, jest przeciwtwierdzeniem, prawności i idealności złewem. Przeczenie znowu jest rzeczą Jaźni!

Kojarzenie, jest żywo i bożostanem podciągniętym pod kategoryą wiedzy jakości jądrowej (kojarzenie — *coincidentia limitatio* —) Rozróżnienie coincidencyi od limitacyi. Pierwsze zachodzi na łonie czasowości (Hamann), drugie na łonie wieczności (Kant). Dwojakie tedy, doczesne i wieczne. Oboje własnością jądrowości, Jaźni. (Boga tedy i człowieka) Kojarzenie to Jaźń sama: ono jest pojedynczości jakością, przyczyną przeświadczenia. Autor nieskończenie się powtarza, chwałę swoją wynosząc aż do Bóstwa. — Jest to obłąkanie wzbudzające litość — (249) bo znak umysłowego upadku. Żaden jeszcze filozof w świecie tak się wysoce nie cenił, tak się jak Boga nie czcił. Gdyby największą przysługę ludzkości całej uczynił P. Trentowski swoją jaźnią, myślem, pojedynczością, kojarzeniem, rzeczywistością i całym tym szeregiem pojęć przez się wyprowadzonych; gdyby jak chce Filozofija jego, była istotnie zbawieniem ludzkości — jeszcze by się nie

godziło tak pisać. Wielkie zasługi spokojne są o przyszłość i skromne, bo siebie pewne. Kto się lęka być poniżonym i zapoznanym, czuje się w duszy słabym. Spokój wewnętrzny jest znamieniem siły — Dziwim się potężnej głowie Filozofa, tak dziecinną próżnością dotkniętej Wyniosłszy tak pojedynczość, dla czegóż autor Filozofji swej, cechą pojedynczości odznaczyć nie chciał i wolał wszechstronną? Wyniosłszy bóstwo człowieczę, czemu do tak nieboskiej zniża się dumy?

Kojarzenie autora jest, jakeśmy powiedzieli wyżej, wywróconem na nice Hegla zaprzeczeniem przeczenia, z małą różnicą wyrażeń, czysto formalną tylko. U Hegla negacya negacyi staje się i widzi loiczną koniecznością; tu kojarzenie półśrodkowe, niepewne, wydaje się zupełnie dowolnem *)

*) Kojarzenie to sprzeczności, nie jest nowością, chociaż niedawno w Filozofji niemieckiej wskrzeszone zostało Jest to może Pythagoresowy wynalazek, a niechybnie u Platona widoczny. Plato doskonale pojmuje że prawda nie jest ani w twierdzeniu ani w przeczeniu, ale w pośrodku obojga, to jest w połączeniu ich. — Trójki w methodzie niemieckiej taką rolę grające, są z czasów Pythagoresa i Platona. — U tego ostatniego wszystko jest troiste, nawet dusza ludzka, elementa składają się z trójkontów różnie kombinowanych. Trójkę podobną znajdzie się jeszcze u Chaldeów. (Patrz *J. Clerici Philos Orientalis*)

Następuje wykład znaków, twierdzenia (+) przeczenia (—) i kojarzenia (±). — Przykład i wzór w formule prawdy i wiedzy następującej:

$$A = + A - A \pm A = A.$$

Wykład zdaje się nam zbytecznym. A — pierwsze Bóg (niezawisłe, bez oznaczenia dodatniości i ujemności), następują Natura, Duch ($-A$), Rzeczywistość. Ostatnie A przedstawia słowo Boże w naturze i duchu, w świecie, a szczególniej w Jaźni człowieczej. —

Tu się poczynają wiedzniki stosunku.

Stosunek w ogóle jest czasową ilości i jakości różnojednią. Otrzymać tu mamy jak powyżej theoremata wiedzy stosunku.

Czem jest byt, nicestwo, żywo i bożostan, jako stosunek simultaniczny, jako jednoprzydrugość? Co jest różnojednią, spojnią wszystkości? Konieczności, jedności i prawności, całości i wolności? Oto Substancya — Przyczynowość i Rozświat.

I. Rozłoga *(substantia)*

II. Przyczynowość *(causalitas)*

III. Rozświat *(congruentia)*.

Substancya, jest naturalnie materyą. Substancya Spinozy jest wprawdzie materyą i duchem w jedni; substancya Hegla duchem

czystym; substancya P. Trentowskiego czystą materyą, którą nazwał Rozlogą. że się daje rozłożyć; a to tylko, mówi, daje się rozłożyć, co ma przestrzeń w sobie. Substancya jest wszystkości i konieczności czasową różnojednią, a że jest wszystkością, przeto daje się rozkładać bez końca — (!). Niewidać tu jasno przyczyny.

Rozlogę ma P. Trentowski za wyraz staropolski, ale niemożemy przypomnieć. gdzie by go wyczytał. Nigdzie go niespotkaliśmy

Przyczynowość, naturalnie przeciwieństwo materyi substancyi, duch. Wszelka tu przyczyna staje się duchowej natury. Materya sama mówi P. Trentowski jest rzeczą martwą. — Zgadzamy się na to — a przecież tu ta rzecz martwa występuje jako twierdzenie, jako pierwszość i odwieczność? Jeźli duch jest przyczynowością, toć musi być pierwszością i twierdzeniem i cały system musiał by się przenicować na wywrót. Tylko cośmy widzieli że materya była wewnętrznością, tu duch stawi się jako przyczynowość? nie jest więc wewnętrznością? —

Przyczynowość jest jedności i prawności. różnojednią czasową, jest duszą substancyi. Jest to Arystotelesowa Entelechia. Przyczyną

jest Bóg, ostatnią przyczyną człowiek. Autor tu przecie wyznał że nieznamy ostatecznego skutku; chociaż wyżej zdaje się wyrzekł iż skutkiem ma być przyjście słowa Bożego do przeświadczenia, do świadomości. Tu ostatnim skutkiem opowiada przypuszczony powrót wszechistnienia na łono Boże.

Rozświat, *congruentia*, jest to życie i trwanie istoty, rzeczywistością się rozświeciającej. Wyraz nie nie powiada. Congruencyami są: stnienie, istnienie i istniostnienie. Wszystko co jest, jest słowa Bożego rozświatem. Każdy czyn (człowieka) jest congruencyą, temże życie w pozaświecie. Congruencya dwojaka doczesna i wieknista. Ona jest czasową całości i wolności różnojednią, jest substancyą i przyczynowością w jedni żywej. Tu zwraca uwagę na to, że komu substancya jest wszystkiem (np. Hume), temu przyczynowość niepojęta, — komu przyczynowość wszystkiem (Hegel), substancya niczem. Empirya nie zna przyczynowości, spekulacya substancyi (?). Substancya, dalej, w żywostanie jest ciałem, przyczynowość niecielesnością, rozświat zasadniczością. Przyczynowość jest jednoprzydrugością i t. p.

Czem jest byt, niecestwo, żywo i bożostan

jako stosunek sukcessyjny? jednopodrugość? Co łączy nieskończoność i realność, wieczność i idealność, wszechobecność i rzeczywistość? Co jest duszą substancyi, przyczynowości i rozświata? Treść, forma i istota

I. Treść *(essentia)*
II. Forma *(forma)*
III. Istota *(valentia)*

Treść jest bytem, a zatem materyą, tylko materya jest treścią, treścią jest to co rzecz wypełnia, co jest ciałem. W treści leży ogólność (autor zwraca się do wyżej dowiedzionego). Forma jest wypływem ducha i szczególnością; tu znowu wpadamy w zamieszanie z powodu ogółowości i ogólności, szczegółowości i szczególności. Bo ogółowość jest rzeczą ducha, który uogólnia, ogólność rzeczą materyi, szczegółowość rzeczą materyi i zmysłów, szczególność rzeczą ducha. Treść jest nieskończoności i realności spólnym wyrazem, duszą substancyi, jej jądrem i szpikiem. Tu autor wywodzi jako wszelkie theorema będąc prawdą całą w sobie, staje się przyczyną nieporozumień; dopiero we wszechstronnej Filozofji uzyskują te prawdy swe właściwe miejsca i stosowne ocenienie

Forma, jest nieestwem podciągnionem

pod kategoryą wiedzy stosunku jednopodrugości. Duch nadaje formę, jest jej ojcem; forma jest względem treści (ilości) jakością. Tu duch znowu wraz z formą występuje jako szczególność. Duch stanowi wewnętrzność wszelkiej materyi. Forma jest zlewem wieczności i idealności, wyrazem wieczności. Treść się nieustannie przerabia, forma ciągle trwa jedna. Powiedzieliśmy wyżej, że łatwo twierdzenie przewrócić i dowieść przeciwnego. Forma jest wyrazem idealności. Wszelka idea w świecie jest wieczną myślą Boga. Tu następstwem koniecznem uznawszy Bóstwo w człowieku, autor wszelką myśl jego wieczną, zowie boską. Forma jest, dalej, przyczynowości dziełem. Duch przyczyną a forma skutkiem; ona jest treści jakością. Niema treści bez formy, jak ciała bez ducha. Tu ustęp o znaczeniu formy w literaturze (263). Dowodzenia nie potrzebuje że forma jest z treścią, tak solidarnie związaną, że ich rozdzielić, ani formy lekce ważyć niemożna. Forma dalej jest sztuką, duch krawcem (?) formy. Autor przyznaje że mu zarzucano formalność w jego systemie filozoficznym

Istota, jest żywo i bożostanem podciągnionym pod kategoryą wiedzy stosunku je-

dnopodrugości. Istotą względem świata jest Bóg, stnienie względem wszechistnienia, jaźń w człowieku. Odróżnia się tu istota od istnienia *(das Wesen, das Dasein)*. Istota jest doczesna i wiekuista. Istota jest wszechobecności i rzeczywistości zlewem, jest duszą rozświatu, treścią i formą w jednem. Tu autor naucza że treść i forma zlewają się w jego istotę. I to wzięte jest ze strony formalnej, bo istota zawiera zapewne w sobie treść i formę, ale jest ich przyczyną, nie zlewem, nie skutkiem, jakby z wyrażenia wnosić łatwo.

Treść, forma, istota odpowiadają cielesności, niecielesności i zasadniczości, wszelako są jednopodrugością. Istota jest żywostanem, ciągłym objawem jednopodrugości, treści i formy. Treść, forma i istota odpowiadają także przedświatowi, światu i pozaświatu. Tu przeciwko formalizmowi Hegla ustęp (267). Rozprawa o pierwszeństwie formy lub treści jest czczą gawędą, gdyż jednopodrugość formy lub treści, treści lub formy, oddzielnie jednej od drugiej, jest czynnością rozumową, jednostronną, rozszczegółowaniem bezpotrzebnem i nieprawdziwem. Treść i forma są istotą jedną i niepodzielną, są jednem i temże samem, niema w treści czegoby niebyło

w formie, nie może być w formie, czegoby nie było w treści; inaczej forma i treść nie byłyby tem czem są: byt, nicestwo, żywo i bożostan jako stosunek treści, jako jednowdrugość. Co jest wyrazem wspólnym ogólności i twierdzenia, szczególności i przeczenia, pojedynczości i kojarzenia? Co jest więzią substancyi i treści, przyczynowości i formy, kongruencyi i istoty? Oto:

I. Przedmiotowość *(objectivitas)*
II. Podmiotowość *(subjectivitas)*
III. Miotowość *(conjectivitas)*

Przedmiotowość jest materyą, ona należy do Empiryi. Przedmiotowość częściowa zowie się przedmiotem. Natura jest królestwem przedmiotowości. Dwa tu znaczenia pospolite i filozoficzne, które wedle autora, Filozofija niemiecka pomięszała, ducha samego biorąc za przedmiotowość. — Dla Trentowskiego w duchu nie ma żadnej przedmiotowości, bo duch jest nicestwem. Z resztą zaradza się zastępując przedmiot-podmiotowość, miotowością nowo utworzoną. — Ciało w nas jest przedmiotem — przedmiotowość ogólności i twierdzenia jednią, substancyi i treści spólnym wyrazem.

Podmiotowość jest tu wyłącznie du-

chem, jak przedmiotowość ciałem; tu działa spekulacya, spekulacya więc jest tylko przedmiotową bo li duchowną; ona zapoznaje przedmiotowości. Tylko duch wedle autora jest podmiotem. Tu dowody że podmiot spekulacyi niemieckiej jest razem podmiotem i przedmiotem i, co łatwo wywieść się daje, że Niemcy zmieszali *Subjectivität mit der Individualität*. Znowu tu wyprawa na Hegla, którego P. Trentowski z wszystkich jego stanowisk wyprzeć usiłuje, i zbić na wszystkich zasadach. Niefortunne to przedsięwzięcie.

Miotowość P. Trentowskiego nic innego nie jest tylko skojarzenie przedmiotu z podmiotem, przedmiot — podmiotowością Heglowską. Tu miotowością (bo Jaźnią) występuje Bóg i człowiek — Jaźń wszelka jest Miotem. W tym razie leżeć ma pojedynczość i kojarzenie razem (z czem się tu pojedynczość kojarzy?) — jest to kongruencya. Miotowość jest doczesna i wiekuista. Tu miot (wyraz z blizka wymioty przypominający i z niemi pokrewny, służący także za nazwę porodu zwierzęcego, np. miot suki — szczenięta) — wywodzi autor od miotania t. j. działania Ale — zaprawdę, ten najmniej działa, kto najwięcej się miota. Działanie jest spoko-

jem. bo jest siłą: bezsilność tylko się miota, a napróżno

Przedmiot i podmiot są, dalej, miotu służebnikami (272). Materya i duch służą Jaźni. Bóg jest bezwarunkowym przedmiot-podmiotem, człowiek też, ale warunkowym. Słowo Boże, czyli istota jest miotem. Dalsze przykłady są zbyteczne. Zbijanie powtórne niemieckiej przedmiot-podmiotowości.

Przedmiotowość, podmiotowość, miotowość, stanowią jednodrugość; wszystkie są jednowdrugością. W kraju stosunkowości, pierwszą jest Bóg, drugą świat, trzecią my

Stan, jest ściślej, mówi autor (278), tylko stosunku apotheczą, przeto poprzednie wiedzniki, są w gruncie wiedznikami stanu. Stosunki stanu jako Boskości, dotyczą się przedewszystkiem miotu

Czem jest tedy byt, nicestwo, żywo i bożostan i dotychczasowe kategorye podciągnięte pod kategoryą stanu; a naprzód pod możebność. Są — Sobistością, Osobistością i Mością *).

I. Sobistość *(seitos)*

*) Jeden z najdziwniej w tym tłumie neologicznym wmieszany, i nic nie malujący mość nic nie znaczy, i potrzebuje tłumaczenia.

II. Osobistość *(personalitas,*
III. Mość *(majestas)*

Sobistość (sobkowość także przywodzi autor, ale chyba nie wiedząc prawdziwego jej znaczenia, nigdy bowiem nie innego nie wyrażała nad absolutny egoizm na nic się nie oglądający) — Sobistość jest materyą. — Wszystko jest sobistością. Egoizm jest w całej naturze; najwyższą sobistością jest człowiek. Jest to byt w stanie możebności; dla natury jest to możebność (sobistość jest nią). — Sobistość jest stanem zwierzęcym Tu mieści autor prawo natury, wedle znaczenia jakie mu nadał w Chowannie, odłączając je od prawa rozumowego. Tu należy wszelka wyłączność, materyalizm. utylitarność.

Osobistość, jest sobistość inną sobistość uznająca i od niej uznana. Osobistość jest celem ducha. Duch uznaje siebie za sobą, gdzie tylko uznać może. Osobistość staje się dopiero w człowieku rzeczywistością. Ten tylko jest osobą, kto w bracie podobną uznaje.

Mość, *(majestas)*, odpowiada Bóstwu i Jaźni. Bóg jest Mością (potęgą), ale nie każdy człowiek stać się nią może.

Tu znowu ubóstwienie człowieka. — Mość jest doczesna i wiekuista, jest sobistości i oso-

bistości wyrazem i filozoficzną różnojednią Sobistość, osobistość i mość są stopniami wykształcającego się miotu, czyli Bóstwa, odpowiadają cielesności, niecielesności i zasadniczości.

Czem jest byt, nicestwo, żywo i bożostan podciągnięte pod kategoryą stanu jako rzeczywistości? Co jest rzeczywistością wszelkich wiedzników dawniejszych, podkategoryczną? Jak się objawia sobistość, osobistość i mość w rzeczywistości — ? Jako:

I. Przysobistość *(adseitas)*

II. Wsobistość *(inseitas)*

III. Dlasobistość *(proseitas)*

Tu już widocznie mnożą się kombinacye nie tak z potrzeby istotnej, jak raczej z wymagalności konstrukcyi systemu; są bowiem ciągłą prawie tautologiją. Ale tu chodzi o wszechstronność, musiemy więc wszystko wyczerpnąć do dna, co gdzie było — *Fiat!*

Przysobistość, zbiór sobistości samych przy sobie stojących, jest — naturą, materyą. Tu wszystko przy sobie, a obojętne lub nieprzyjazne (można wyśmienicie odesłać było do jednoprzydrugości, której to jest czystem powtórzeniem, niepotrzebnem i zbytecznem). Rozwija wprawdzie autor nacią-

gając już, że (284) sobistość jest w naturze li *in potentia*, a w człowieczeństwie *in actu*: więc w naturze panuje właściwie jednoprzydrugość, a w ludzkości przysobistość! Jest to Ausichscia Hegla, ale z całe innem znaczeniem, odwrócone. Autor Przysobistość upiera się widzieć tylko w ludzkości.—

Wsobistość, organiczne państwo osobistości zatem stan ducha. Wszelki duch jest w sobie t. j. wsobistością. wsobistością jest przysobistość w jedną duszę zlana. Dla Jaźni przysobistość jest ciałem, wsobistości duszą — jest to *Beisichsein*

Dlasobistość, przy i wsobistości jednia, państwo mości i miotów. Bóg jest najwyższą dlasobistością, niżej człowiek. Nie jest to egoizm ale osobistość w stan przysobisty wracająca. — Wszyscy wielcy ludzie są dlasobistościami, nie wyjmując P Trentowskiego. Ale do dziś dnia są to pojedyncze dlasobistości, a przeznaczeniem ludzkości wedle autora jest państwo, człowieczeństwo całe — udlasobiścić (śliczny wyraz).

Jest dwojaka Dlasobistość — doczesna i wieczna (w żywo i bożostanie). Tu autor ze skruchą wyznaje, że wiedzników tych tak wielką grających u Hegla rolę, u niego zapo-

zyczył, ale je strawił i organicznie assymilował, widziemy to — tylko wyrazy zostały. Wiemy że u Hegla idą po sobie *An sich*, *Für sich i Beisich* czyli *An und für sich sein*, wcale co innego oznaczając; one są prawem wszystkiemu co jest, prawem nic bez wartości i wagi. Tu stały się rzeczą wykręconą i podrzędną. Tak z różnych źródeł przyswaja co mu potrzeba P. Trentowski, — ale zawsze, jak powiada, nadając głębsze znaczenia, potęgując to co pożycza. — Chociaż broni się zarzutom Synkretyzmu, to pewna, ze wynalazki własne P. Trentowskiego są w jego systemie najubozszą częścią.

Czem jest byt, nicestwo, żywo i bożostan podciągnięte pod kategoryą wiedzy stanu jako konieczności? Co jest sobistości, przysobistości, osobistości i wsobistości, mości i dlasobistości jednią i wspólnym wyrazem? Są to:

I. Przeświadczenie *(sensus sui)*

II. Świadomość *(conscientia)*

III. Własne uczucie *(fastus divinus)*.

Przeświadczenie, przychodzenie do wiadomości istnienia swego, przeświadczenie nam tego ze strony innego, otaczającego nas istnienia. Przeświadczamy się o sobie ścierając się ze światem. To także za-

pożyczone i dawno znane. Przeświadczenie jest empiryczne, ono należy do natury! Przeświadczenie jednak dająca nam natura, nie jest sama przeświadczeniem? Wprawdzie autor dowodzi że ono jest w roślinie, w owadzie; ale nie pełne, nie całkowite (?). Może li być przeświadczenie nie całkowite? Co to jest przeświadczenie nie pełne? Tego pojąć nie podobna. Dopiero na łonie ludzkości, rozwija się całkowite przeświadczenie. Od razu uznać należało, że go natura nie ma, choć je człowiekowi daje; co z całego poprzedzającego Analytyki — jawne. Natura ma, w myśl systemu przeświadczenie w Bogu i człowieku. — Przeświadczenie dalej — jest zmysłowością; tron jego w kraju natury

Świadomość, jest rzeczą ducha — *Cogito ergo sum*. Świadomość siebie mają tylko Bóg i człowiek. Przeświadczenie zdobywa się *a posteriori*, świadomość *a priori*, ona jest natury spekulacyjnej.

Własne uczucie, jest poprzedzających zjednoczeniem. Bóg ma najwyższe uczucie własne, a Jaźń ludzka przychodzi do niego gdy się pozna bóstwem (!) — Takie własne uczucie jest więc ubóstwieniem się. P. Trentowski wyprawia do gminu, tych coby to

uczucie nazwać chcieli szatańską zarozumiałością. — Tu w przyszłości stawi sobie autor ołtarz wołając — *Nullus propheta, nullus philosophus splendebit intra contemporaneos suos*. — Myśl piękna, ale łacina jeszcze piękniejsza.

Własne uczucie jest, dalej, piętnem boskości, charakterem pojedynczości, a jest dwojakie — doczesne i wieczne, królewskie i filozoficzne (*sic*). Jaźń nie byłaby jaźnią bez własnego uczucia. — Tym sposobem ci co niemają uczucia swej boskości, niemają Jaźni. — Wielka większość. — Tu jeszcze uznaje autor, cośmy wyżej dowodzili, że ściśle biorąc przeświadczenie, świadomość i uczucie własne, należą wyłącznie do całostek t. j. Boga i człowieka.

A ponieważ kto przyszedł do własnego uczucia, ten się usposobił do poznawania, zatem stajemy we wrotach Analyzy poznania.

«Bogu dzięki! zawoła czytelnik» (str. 292). Dziwnie wyprorokował to autor; niewiem ktoby z nim tego, po tak daremnie rozwlekłym wykładzie niepowtórzył.

Aliści spotykamy tu jeszcze Rozmaitości, gdzie się summa prawdników i wiedzników

zebrała. Tu obrachunek prawd, w które obfituje dzieło. Z Analyzy prawdy wyszło 468 theorematów; a tu dalej kombinując autor ich na 24,336 pierwiastków filozoficznych rozłożył: a każdy wedle niego może być osobnego systemu głową. — Strzeż nas Boże od prawd tylu, bobyśmy o jedynej prawdzie zwątpić musieli.

Ściślej i servo rzecz biorąc, czyliż sam P. Trentowski nie widzi że ta mnogość jest czysto nominalną, łudzącą, że mnóstwo w niej tautologji, że rzecz się przez nią nie wyjaśnia, ale gmatwa, że powtarzanie się bez końca; a wszystko to zamknąć by się dało w kilku prostszych i jaśniejszych kategoryach? Gdyby wszechstronność przyjąć za zadanie, ani 24,336, ani trzy milijony (jak później) nie byłyby dostateczne — ale wszechstronność jest niepościgniona: a ludzki umysł najpotężniej działa, gdy nie rozbija, a jednoczy.

Choć jednoczenie umysłowe ma autor za jednostronność: ono nią nie jest. Jednoczenie, zlewanie, sprowadzanie wszystkiego do wielkiej jedności: jest najwyższą, najpotężniejszą władzą człowieka — Im więcej szczegółów, tem prawda ich mniej pewna, bo prawda jest jednością i winna być ogólną. Systemowi P.

Trentowskiego nie brak na jednoczeniu zapewne, ale różnojednia, uświęca niejako działanie rozumowe i utrzymuje różnice, w które obfituje do zbytku. Różnojednia ta wiedzie do uznania wszystkiego co jest, ale i bezwzględna jednia także, z tą różnicą, że w różnojedni czuć rozumową, zmysłową robotę, a w jedni ducha tylko widzim jednoczącego, zlewającego, w całej swej sile i potędze. Filozofija P. Trentowskiego przez rzeczywistość musi przechodzić w realność i materyalizm.

Napotykamy tu ciekawy ustęp (300) gdzie autor dowodzi że każdy człowiek z siebie wszystkie pojęcia wyżej przywiedzione dobyć powinien. Daje to do zrozumienia, że i P Trentowski dobył to wszystko z siebie. Jakoż widzieliśmy to wyżej.

Jeszcze dowody jako prawda i wiedza są czynnikami naszej istoty O tem mówiliśmy wyżej. Oparcie poznania na świadomości siebie jest nieprzełamaną prawdą; musiemy wprzód poznać się, nim z wiedzą poznawania, poznawać zaczniemy. Dziś stało się już niepodobieństwem na czem innem oprzeć filozoficzne, spekulacyjne badanie.

Dalsze słowa autora, zgadzają się całko-

wicie z naszem przekonaniem: — «To jedynie wiedzieć możemy, co Bóg w nas złożył i co z siebie własną pracą t. j. bezpośrednio wydobyliśmy.» — Jest to przyjęcie Idei wrodzonej. — Wiedzę, dalej, autor uznaje bezpośrednią, a poznanie dwojakie bezpośrednie i pośrednie. —

« Wszystko stworzone i obrazem Boga będące, wie wszystko co wie samo z siebie i przez siebie. — » Tu wyborny wyimek z Platona, ale nie umiemy pogodzić teoryi Idei wrodzonych, z koniecznością trzech władz, rozumu, umysłu i myślu, przeznaczonych do rozbudzenia Idei w człowieku. Po co ta troistość władzy, gdy w istocie jak jedna dusza w człowieku, tak jedna władza duszy, jedna jej czynność, przedmiotem tylko czynności modyfikująca się.

Tu się kończy Analyza wiedzy.

ANALYTYKA.

III. POZNANIE.

Wracamy do założenia, że prawda i wiedza są przeciwnicami i mają się do siebie, jak byt do nicestwa; są ciałem i duszą łoicznego przedmiotu. Tu przewidzieć łatwo że wedle metody autora, coś trzeciego przyjdzie je połączyć. Co jest tedy prawdy i wiedzy ogniskiem, jądrem, rzeczywistością?

Oto, w Bogu, znanie, w człowieku—poznanie. Tu czysto formalnie poznanie jakby coś wyższego i potężniejszego od prawdy i wiedzy występuje, bo je łączy i spaja, bo je w rzeczywistość wprowadza. Jak dalece jest to fałszywem, zostawiamy sądowi czytelników. Jest to syntheza mechaniczna, że tak powiem, nie chemiczna. Ale idźmy dalej za autorem i patrzmy z jego stanowiska Bóg,

powiada on, jest prawdą wiedzą i poznaniem w jedni. — To troje zupełnie daremnie nieści się w Bogu, bo dla czegóż ma przyjść poznanie, tam gdzie nigdy prawda od wiedzy rozdzielona być nie mogła — ? Zjednoczeniem prawdy i wiedzy w Bogu, może być tylko wiedza swej prawdy czyli wiedza siebie, samopoznanie albo jak autor chce Uczucie się. Poznanie zaś jako skończoność i czasowość w Bogu mieć miejsca nie może. To więc ugruntowanie Analyzy poznania, jest zupełnie dowolne i systematycznością tylko żelazną usprawiedliwione. Autor przesadził konieczność znajdowania w Bogu, wszystkiego co jest w człowieku, aż do Antropomorfizmu. Tu mimowolnie, strzeń, stnienie, znanie, przywodzą na myśl Zendawesty zasadniczy ogień Behram, zasadniczą wodę, zasadnieze drzewo Hom, górę gór, Albordesz, Ferwersy i Izedy Wybaczone to mythem pierwiastkowym, ale darowane być niemoze Filozofji szukającej gwałtem skończoności, za granicami czasu i przestrzeni — w Bogu.

Tak tedy w Bogu naprzód mamy jednią wiedzy i prawdy — znanie.

Bóg stwarza « dla ujrzenia prawdy za sobą » (str. 305) naturę bez granic (?): pragnąc

ujrzeć wiedzę, tchnął w nią ducha. To tchnienie jej prawem. Prawda w naturze była ślepa bez świadomości siebie, dzieło nie dokończone. Bóg wreszcie pragnie ujrzeć znanie swe za sobą (!) — stwarza człowieka. Dzieło się zamyka.

Czem tedy tu poznanie? Znamieniem Bożem, wymawiającem się przez człowieka w stworzeniu. Poznanie jest znaniem w drobni. Znanie jest wieczne, poznanie czasowe. — W znaniu i poznaniu prawda i wiedza się jednoczą. Znanie jest jedno, poznanie różne. Prawda, wiedza ale też i znanie są przedmiotem ludzkiego poznania. Z tąd widzim że poznając zbliżamy się do znania Bożego (str. 306. 307). Prawda jest Bogiem, wiedza przeświadczeniem Bożem o sobie, obiedwie jednoczą się w znaniu.

Cały ten wykład najsłabszy, najbiedniejszy w Analytyce, oparty jedynie na koniecznej potrzebie połączenia prawdy i wiedzy postawionych przeciw sobie przeciwnikami. Jak dalece wypacza się tu pojęcie prawdy, wiedzy i poznania — oczewista.

Prawda i wiedza, dalej, które występowały w pierwszej i drugiej części Analytyki są właściwie boskiej natury, poznanie jest do-

piero rzeczą ludzką. — Prawda! a więc pocóż gwałtem szukając archetypów, obcinać poznanie i dawać mu boskie znanie za zasadę, tam, gdzie prawda i wiedza nigdy być rozłożone nie mogły, a przeto spajać nie potrzebowały? Dla czego znanie w Bogu — gdy jest prawda z wiedzą w najściślejszym związku? chyba aby stnienie, miot, strzeń, jeszcze jednego brata przez obcięcie głowy pozyskały.

Tu — dalej, na ziemi poznawanie, mieni się w poznanie i staje znaniem. — Bardzo dobrze, ale z warunkiem aby do wyrazów innego znaczenia nad czynność dokonywającą się, dokonaną i w dokonaniu trwającą, nie łączyć.

Prawda jest wiecznie taż sama, wiedza wiecznie jedna i niezmienna. Ten wieczny byt i niecstwo (twierdzenie i negacya) czynniki ludzkiego poznania, wyradzają przecie poznanie ciągle zmienne. Czemu? pyta P. Trentowski, oto że wieczny byt i wieczne niecstwo, tworzą wszędzie i tutaj — czasowy żywostan. Tu wysila się autor na dowody, jako z dwu części całości, obudwu wiecznych, powstać może całość doczesna i znikoma. — Wszystkiego zaprawdę dowieść można jako

tako; ale nie mniej pewna, że raz źle pojąwszy poznanie, wpada się w trudności nieprzebyte, które przy całej dialektyce i zręczności autora, ciężko pokryć będzie. Poznanie więc, acz złożone z takich części, będzie czasowo-wieczne, zmienno-stałe; słowem zawarowane, ludzkie. Jak człowiek, mówi, nie jest Bogiem, tak jego prawda nie jest prawdą, ale prawdo-podobieństwem. Prawda i wiedza jednoczą się w nas poznaniem. Bóg tworzy świat, człowiek martwe litery i kosmofanije (przepraszamy za wyraz, zaraziliśmy się od P. Trentowskiego). — Wieczna prawda nie może być wymówiona w czasie, jest więc w nas czasową. Prawda Boga jest w nas zdrobniałą naszą tylko prawdą. Tak autor dowodzi konieczności spójni swojej i jej doczesności

Tu dowód dziwny, że ludzkie poznawanie, nie jest ani prawdą, ani wiedzą samą, ale ich cieniem przemijającym, jak człek jest tylko cieniem Boga — dowód faktyczny, na filozofach autodydaktach, co się Filozofji nie ucząc, filozofowali (!) — Hermesie, Zoroastrze, podających światu podobieństwo zamiast prawdy. Tak dziwnie płytki przykład zadziwia. Przecież pozwoli P. Trentowski.

że ci autodydakci, umiejętności stali się ojcami, i że acz nieuczyli się Filozofji, przecież choć w części ją stworzyli; co podobno więcej znaczy. Ich prawdopodobieństwa były drogą wskazaną ku prawdzie. O prawdopodobieństwie rozprawia się długo i szeroko dalej; o prawdzie skończonej 313 i t. d. Gawęda ta bez litości nad czytelnikiem ciągnie się niesłychanie; P. Trentowski zdaje się potrzebować nadewszystko wygadać i prawi tu znowu o konieczności bytu ludzi na innych planetach *et quibusdam alijs*. Poznanie w ten sposób rozbija się na milijony istot na naszej i innych planetach. Tu szczególne wyznanie (315): «Poznająca istota żyje nie dziś dopiero, ale na ziemi naszej od lat kilku tysięcy a w całokształcie (systemie) świata bez początku.» — I wilk syty i koza cała! Otóż co to znaczy być wszechstronnym. Pogodziło się w ten sposób i Bibliją i Filozofiją. Więc tedy ziemie dojrzewają do wydania ludzkości, jak gruszki? Czemuż nie!

Poznanie, jest znowu równie co do przestrzeni jak co do czasu bez początku i końca; jest Bożego znania zwierciadłem. Prawdę i wiedzę, nie jeden człowiek, ale ludzkości wszechświatów wymawiają w poznaniu

przez usta boga-człowieka — (Biedne bóstwo!)

«Teraz prawda i wiedza przychodzą do swej różnojedni wiekuistej. Prawdopodobieństwo staje się prawdą samą przez usta człowiecze wymówioną, a żywostan poznania występuje, jako poznania bożostan.» (str. 315)

Przedmiot Analytyki loicznej odsłoniwszy w Analyzie prawdy swój byt, w Analyzie wiedzy nicestwo, tu w Analyzie Poznania, okazać ma swój żywo i bożostan. Wykrzyknik ubóstwiający znowu i znowu! (306 str.)

Chodzi dalej autorowi o to, jak możemy, my ludzkie jednostki wylać z siebie poznanie bezwarunkowe? Możemy, a to: umiejętnym jeniuszem stając się (jak np. Autor — tu znów (316) najdziwniejsze porównanie do Boga) — Mądrość ta wszakże czasowa znikoma, bo Boża przez nią objawiająca się w czasie, taką się tu stać musi. Ideał P. Trentowskiego człek-bóstwo, myśli, nie zwykłemi pojęciami, ale całemi systemami filozoficznemi Jego pojęcia są szkoły filozoficzne. — Tu się zapowiada znikomość wszechstronnej Filozofji, wystawując ciągłą zmienność i nieustanny postęp umiejętności. Jest to fenix ciągle od-

radzający się z popiołów — Filozofija cała w coraz nowym zmartwywstająca systemie. System mądrości wiecznej odkrywa się w historyi filozofji i umiejętności, każdy system pojedynczy jest wielką myślą w tem pasmie idei, ogniwem łańcucha mądrości: pozostaje w znaczeniu którego się dorobił. I na łonie więc poznania jest nieśmiertelność i tu jest przedświat, świat i pozaświat.

Poprzedzające dowodzi że jenijusz bez zgłębienia tego co mu przeszłość pozostawiła w puściźnie, nie nowego stworzyć nie potrafi, że aby coś zrobić, wszystkiego uczyć się potrzeba. Jenijusz nieuk, niewiadomca, buduje co już zbudowanem było i wywróconem zostało, zabląka się w prawdopodobieństwach i nie posunie krokiem dalej. Poznanie żywe jest toż co całą przeszłość chwyta i w życie ją nowe, objąwszy, wskrzesza; aby przenieść w nowy Bożostan. Tu autor winien był dodać że treść zostaje zawsze taż sama w głębi, forma nawet ściśle biorąc jedna, choć formalnie różna; że ludzkości mądrość kręci się spiralną linją około sfery mądrości Bożej, ku której wiecznie zbliżając, nigdy się z nią niezetknie. Obrót jej jest właśnie obrotem planet około słońca, co nieznacznie ku niemu

się przybliżają, wedle rachunku astronomów.

Jenijusz więc winien wziąść za rękę pracę. Poznanie, dalej, towarzyszyło nam już bez wiedzy o niem od początku Analytyki; w słówku Jestem poznawaliśmy zawarte i tak ciągle poznając — Analyza prawdy i wiedzy jako czynników poznania, była Rozbiorem poznania. Poznawaliśmy prawdę, poznawali wiedzę.

Poznanie jest stnieniem, bo polega na odpowiadającem mu znaniu Bożem. Zdolność poznawania jest w nas poznaniem *in potentia;* poznając zmieniamy je *in actu*. Tu autor wraca do wyżej powiedzianego że wszystko poznajemy przez przypomnienie (jest to Platonowe ἀναμνησις); ale wyraża to przywidzeniem do świadomości leżącego w nas Bożego znania. Coś podobnego marzyło się już i Filozofji scholastycznej, z której P. Trentowski tak nielitościwie się natrząsa, ona to wyczerpnęła także z Platona, a raczej neo-Platonistów. —

Poznanie tedy odpowiada istniostnieniu. Trzy prawdy jasne *(veritates lucifluae)* i ich pobratymce znajdować się tu także muszą.

Poznanie jest bytem, bo prawda i wiedza

są bytem; jest faktem empirycznym. Jest niecestwem, bo takiemi są wszelka prawda i wiedza, prócz tego poznanie jako prawdopodobieństwo, jest już znikomością, niecestwem. Poznanie jest żywostanem, bo ciągle zmiennem a ciągle trwającem; jest bożostanem, bo trwa nieustannie na ziemi, nietylko ogólnie ale szczególnie we wszystkich swych postaciach. Jest cielesnością, niecielesnością i zasadniczością, jako Empirya, Spekulacya, Filozofija, przedświatem, światem i pozaświatem, bo żyje w przeszłości jako idea, w teraźniejszości jako stan naukowy co jest, w przeszłości jako ten co był; jest boskością, nieboskością i t. d. i t. d.

Wszystkie prawdniki należeć tu będą. — Poznanie jest ilością (?), jakością, stosunkiem i stanem, wszystkością, jednością, wiecznością, wszechobecnością, ogólnością, szczególnością i pojedynczością, realnością, idealnością i rzeczywistością etc. ect Wszystko to wchodzi w Analytykę poznania.

Analyza prawdy i wiedzy będąc propedeutyką poznania, są poznania prawdą jasną — *cognitio luciflua, patens*. Pomimo to poznanie jest tylko prawdopobieństwem.» Przeklęte wyrażenie! woła autor (str. 322) —

niemniej jednak ze sposobu pojęcia prawdy, wiedzy i poznania wynikające koniecznie.

Teraz zadanie jak przychodzim do poznania? ale i to wypływa z określenia powyższego. —

Bóg jest stnieniem. świat istnieniem, człowiek istniostnieniem. W tem ostatniem leżą dwie pierwsze — stnienie i istnienie, to jest w człowieku jest boskość i nieboskość. Jako boskość człek łączy się z Bogiem, jako nieboskość ze światem. Ten związek w jedną stronę z Bogiem, w drugą ze światem, czyni mu poznanie obojga—możnem. Toż o naturze *mutatis mutandis*, że w niej jest prawda bez wiedzy a przeto i poznanie miejsca mieć nie może. Natura przychodzi do uznania się i poznania w człowieku. Z tąd człowiek poznając urzeczywistnia swe znanie. Człowiek jest drugiem ogniskiem wszechistnienia. jest świadomością, przeświadczeniem dla tego że ma w sobie boże tchnienie, że w nim prawda z wiedzą kojarzą się i stanowią boskiego pochodzenia Jaźń. Człowiek uznaje się istniostnieniem i zdolnym poznać Boga, świat. siebie. Poznanie w człowieku się poczyna. a w świecie (?) i Bogu dalej ciągnie, ono łączy człowieka ze stworzeniem i stwórcą.

Człowiek jest przeświadczeniem, świadomością i uczuciem się, ale na czem w nim to polega, chcemy wiedzieć dla odkrycia źródeł poznania. Istota człowieka jest Jaźń, tchnienie Boże. One są naturą Jaźni, pierwsze (przeświadczenie) jest empirycznej. świadomość, metafizycznej duchowej, uczucie się, filozoficznej natury. Jaźnią empiryczną jest żywe ciało, ono jest zdolne przeświadczenia. — Organem ciała są zmysły — pierwsze źródło poznania. Duch, zdolen jest świadomości siebie, duch czyli dusza objawia się myślą — ogniskiem więc poznania tu, świadomości, będzie umysł. Jaźnią filozoficzną jest bóstwo w człowieku, jego organem mysl. Mysl przeto będzie czasem źródłem poznania. Przez zmysl umysł i mysl mamy przeświadczenie, świadomość i uczucie się — przez nie przychodzim do poznania.

Trzy więc są poznania źródła, trzy władze jaźni, każda system w sobie stanowi. — W zmyśle wyobraźnia, pamięć, rozum; w umyśle rozwaga, uwaga i um, jako niższe poznania występują potęgi. Tu autor daje rodowód tych władz i drzewo ich, a po psychologiczne szczegóły odsyła do Nepiodyki w Chowannie.

Zmysł jest jaźnią całą w empirycznej swej zewnętrzności, roztwierającą się dla wszechistnienia zewnętrznego, natury. Zmysł jest biernością. Tu by można spytać, jak władza ciała, uważanego wszędzie przez autora za twierdzenie t. j. czynność, może być biernością! Dla idealisty, zmysł apriorycznie jest biernością, dla P. Trentowskiego powinien być czynnością, choć nią w istocie nie jest.

Zmysł więc empirycznie już autor uznaje biernością, a przeto dobrym przewodnikiem dla wchodzących przezeń wszystkości, nieskończoności, ogólności, konieczności, realności, twierdzenia, substancyi, treści, przedmiotowości, sobistości, przysobistości i przeświadczenia. Jaźń stoi z jednej, prawda i wiedza zewnętrzna z drugiej strony. — Ta je łączy Przezeń wiąże się prawda i wiedza w nas z prawdą i wiedzą za nami (wiedza uważana jako prawo w naturze), między empiryczną jaźnią, a tejże natury prawdą i wiedzą powszechną, stoi zmysł w pośrodku. Działając zmysłami przeświadczamy się równie o bycie naszym i o bycie tego co jest zewnątrz nas. Przedmiot sprawia wrażenie. Ono staje się przedmiotu i naszem przeświad-

czeniem (bo wiemy ze przedmiotowość P. Trentowskiego nie ma przeświadczenia sama) Empiryczne poznanie nie jest podmiot-przedmiotowem, ale przedmiot-przedmiotowem. Zmysł jest Wielością. Wrażenie jest odbiciem się w nas przedmiotu lub przedmiotem nawet samym roztopionym w nas. — Zmysł daje wrażenia *(sensus, sensationes)*.

Zmysłów wewnętrznem ogniskiem jest wyobraźnia *(perceptio)*. Dziełem jej wyobrażenia — *percepta, repraesentationes*. Wyobraźni niepotrzeba mieszać z Imaginacyą, ona jest (wyobraźnia) tak zwanym *sensus internus*. Z wrażeń zmysłowych powstają wyobrażenia. Wrazenie i wyobrażenie a przedmiot to jedno

« Ani zmysł ani wyobraźnia mylić się nie mogą.» Tu autor usilnie chce dowodzić, że zmysły nie kłamią nam nigdy, co zbić bardzo łatwo. Tu przypisana uluda, złemu tylko tłumaczeniu wrażeń. — Nie będziemy się nad tem rozpierzać. — Zmysł daje więc świadectwo bytu to jest, tutaj, teraz. (Obacz na te wyrażenia Fenomenologiją Ducha Hegla) Zmysł nie chwyta jedności, ale wielość — (Jak to pogodzić z tem że materya jest u P. Trentowskiego ogólnością, a duch szcze-

gólnością? Czynności materyi i ducha winny odpowiadać ich naturze?

Wszystkie wrażenia i wyobrażenia przez zmysł podawane Jaźni, są chwilowe, należą do Jaźni doczesnej. Ale ona jest także wiekuistą, zachowuje więc niektóre wrażenia i to rodzi — Pamięć (*memoria*). Pamięć jest zmysłem, wyobraźnią wyższej potęgi — ona ustala i zachowuje obrazy przez wyobraźnią podane. — Przypomnienia (*recordationes*) są wyobrażeniami doczesnej zmysłowości, przerobionemi w wyobrażenia zmysłowości wiekuistej ?. — Pamięć zmysłowości dowodzi jej bierności, ona upada lub wzmaga się z siłami ciała. Tylko wrażenia i wyobrażenia należą do pamięci, nie idee.

Jaźń dawne z nowemi wyobrażeniami porównywająca, rozróżniająca lub podobieństwa ich wyznająca, zowie się Rozumem — *Intellectus*. Rozum wywodzi autor słusznie od rozumienia wyobrażeń, ale nadane wyrazowi Um dzisiaj znaczenie, nie dozwala mu tu dojść właściwszego i głębszego pojęcia pochodzenia rozumu. Rozum tu jest królem zmysłów i zmysłowości. Zmysł jest śpiącą biernością co się rozbudza i usypia, wyobraźnia biernością budząca się na chwilę, pamięć

biernością spiącą, snem głębokim, w rozumie rozbudzającą się i przychodzącą do ruchu. Ruch ten jest, nie czynnością, ale biernością rozkołysaną, sposobiącą się do czynu. Zmysł mówi — Jest tak, pamięć — tak było, rozum, a więc tak będzie czyli — tak jest zawsze. Rozum ma tedy prawidło i robi wnioski (u P. Trentowskiego wyniki). Jest jednak empiryą myślącą, w której to co występuje, wychodzi jako ogólność (?) i konieczność. — Rozum robi z wrażeń pojęcia *(conceptus, notio)*. —

Pojęcie jest przypomnieniem, wyobrażeniem i wrażeniem w jedni. Pojęcie i rzecz są dwoma biegunami, które łączy rozum. Pojęcie jest najwyższem uspirytualizowaniem materyi, atoli nie ideą. Rozum bystry zowie się rozmyslem (zły wyraz) *acumen*, swawolny dowcipem *(argutatio)*. Są to odcienie rozumu, a więc władze pochodzenia zmysłowego. Rozum twierdzi, wyrabia oderwania, szuka pożytku — u zwierząt jest instynktem.

Tu autor zabył prawie najważniejszej, ale gdzie indziej dostatecznie przezeń uznanej prawdy, że rozum jest władzą rozróżniania, upatrywania szczegółowości i to jego główna

cecha. To już z natury zmysłu od którego pochodzi, wynika.

Idziemy w kraj ducha. Um. *imaginatio (die Phantasie, die Einbildungskraft)* odpowiada tu zmysłowi, jest najpierwszą władzą. Wyobrażenie do umu czyli imaginacyi ma się jak ciało do duszy. — Tu autor przez nowo nadane wyrazowi znaczenie, zmuszony jest szeroko rozpisywać się; lecz rozróżnienie było koniecznem, a wyrazu brakło. Wszakże um jako pierwiastek roz-umu i um-ysłowości (mówiący o tem co jest u-m(nie) — u-myśli), innego podobno wymagał znaczenia. Myśl zrobiony jest z obciętego umysłu, czyli tego co jest u-myśli. Tu należało głębiej się nad pochodzeniem i wewnętrznem znaczeniem wyrazów zastanowić.

Dziełem umu są: ideały, dziwne urojenia, sylfy, gnomy, jak chce autor. Ideał (*imago*) jest myślą aprioryczną, w fantastyczne ciało przybraną. Ideał dziki zowie się umidłem — *Phantasma* (marą?). — Własności umu są: — twórczość, oryginalność, czynność. Um jest władzą Jaźni, ale nie władzą poznania.

Rozsądek, druga władza ducha, *vis judicandi (Urtheilskraft)* jest umem drugiej potęgi. Rozsądek jest krytykiem, pierwszy po-

etyzuje, drugi stanowi prawidła. Rozsądek odpowiada pamięci, zajmuje się nietylko ideałami, ale rzeczami zmysłowego pożytku; on tworzy zdania — *judicia*. Rozsądek jest władzą, ale nie władzą poznania.

Umysł, *ratio die Vernunft*) rozsądek drugiej potęgi, um trzeciej, najwyższa Jaźni duchowej siła. Umysł tworzy z ideałów idee. Umysł w tej sferze odpowiada rozumowi w sferze zmysłowości. Rozum do niego ma się jak ciało do duszy. Idea jest drugiem źródłem poznania, przeciwnem zmysłowemu Umysł jest czynnością, t. j. jednością, wiecznością, szczególnością, prawnością, idealnością, przeczeniem, przyczynowością, formą, podmiotowością, osobistością, wsobistością i świadomością. Umysł w spekulacyi stawi się sam przed sobą, uznaje się prawdą — on ma za przedmiot umysłowość. Idea staje mu się bytem; gardzi ciałem i cielesnością Jaźń umysłowa jest z jednej, a prawda i wiedza metafizyczna z drugiej strony — umysł je jednoczy. Bez niego prawda i wiedza wewnętrzna nie weszła by w związek z prawdą i wiedzą za nami będącą. Umysł jest podmiotem i widzi tylko podmiotowość, duchowość. on nieznа przedmiotu właściwego

Zmysł i umysł są sobie polarnie przeciwne. Zmysł widzi realność, ten idealność, on jest ojcem Spekulacyi i Metafizyki. Zmysł trzyma nas przy ziemi, umysł wiedzie w niebo.

Następują władze właściwej Jaźni. Pierwszą jest Uwaga, *attentio;* ona odpowiada zmysłowi i umowi w swej sferze, w niej one się różnojednią. Ona w boskości człowieka jest tem czem zmysł w człeku cielesnym, um w człeku duchwownym. Uwaga w pewną jedność skupia wrażenia i ideały. Uwaga jest równie empirycznej, metafizycznej i filozoficznej natury — jest władzą Jaźni. Ona rodzi spostrzeżenia *observationes.* Spostrzeżenia mogą być empiryczne, duchowne i filozoficzne. Uwaga jest najpierwszą i najniższą Jaźni władzą.

Rozwaga *reflexio, deliberatio, animadversio, intuitus ?, combinatio;* jest drugą jaźni władzą. Rozwaga zdobywa całą prawdę, ale pod względem formy, ona rodzi Matematykę. Forma ta jest równie empirycznej jak metafizycznej natury. W rozwadze jednoczy się pamięć i rozsądek. Ta ciałem, ten duszą, ona jaźnią. Rozwaga daje: zdjęcia, *axiomata.* — Uwaga i rozwaga, nie są jeszcze źródłami poznania.

Myśl, władza właściwa systemowi P. Trentowskiego wynikła z uznania Jaźni, boć i Jaźni wyłączna, jednocząca rozum i umysł, ukazuje się na ostatku. Wiemy już, że ona jest władzą poznawania boskiego, władzą filozoficzną.—Słowko o myśle nim do dalszych określeń jego przez autora przystąpim.— Myśl bez wątpienia jest utworem P. Trentowskiego, on mu nadał nazwę i znaczenie, on go stworzył i nim zafarbował cały swój system filozoficzny. Zapewne nikt tak pojęcia Myślu, władzy boskość poznawać mającej na celu, nie rozwinął i systematycznie konieczną nie uczynił. Jednakże ośmielamy się powtórnie tu przypomnieć, że jak nic nowego pod słońcem, tak i myśl władza poznawania boskości, tchnienie Boże w człowieku, sama boskość jego, nie jest nowością. Znaleźć go można, gdzie się najmniej spodziewać należało. — Oto w IX w. u Scota Erigeny, tego szczytnego herezjarety i niepospolitego na swój czas filozofa, już się znajduje myśl, pod niewłaściwą nazwą *intellectus v. visio intellectualis*; tamże i o bóstwie człowieka (w księgach *de divisione naturae*) i o związku Boga, natury i ludzkości są myśli blizko P. Trentowskiego pokrewne, tak że gotowibyśmy

byli posądzić go o użycie Scota, gdybyśmy nie byli przekonani że tak sumienny pracownik, nie zasadził by głównego swego odkrycia psychologicznego na kruchym plagjacie. Odsyłamy usilnie czytelników, nie mogąc się rozszerzać, do Scota lub Staudenmayera i S. Réné Taillandier.

Mysl, dalej, jest ojcem, źródłem zmysłu i umysłu (a więc samą Jaźnią Tu się tłumaczy zmysł, tem co jest — z-myslem a umysł, ten co jest u myslu. — mysl jest całkowitą Jaźnią, naszej rzeczywistości okiem, dzielnością, lub samodzielnością. — W myśle Bóg się przegląda Jaźń jest z jednej, on z drugiej strony, mysl łączy. Boskość wejrzenia jego celem On zdobywa miotowość, jak zmysł przedmiotowość, a umysł podmiotowość, on rodzi Filozofiją, jednoczy zmysł i umysł. Mysl jest doczesny i wiekuisty. On tworzy objęcia — *acroamata,* jest ostatnią i najwyższą władzą naszą.

Tu dodaje uwagi, że rzeczywistą jest tylko Jaźń, a zmysł, umysł, mysl i t. p. są oderwaniami pojedynczemi. Mysl tylko jeden pełny być może, bo w sobie wszystko zamyka, inne władze są jednostronne.

Trzy tedy są źródła poznania: — zmysłowe

a posteriori, umysłowe *a priori*, myslowe *a totali* t. j. empiryczne, spekulacyjne i filozoficzne. Wskazano także ze 24,336 prawd zasadniczych, mogą się jeszcze pomnożyć przez to, że je można wyobrażać, rozpamiętywać, wyrozumowywać, umować, rozsądkować, umyslować, uważać, rozważać, myslować!! Z tąd wypada liczba 219,324!! — Całkiem to łudzące bogactwo, albož prawda zmieni się i przeistoczy, gdy ją będziemy rozpamiętywać, uwazać, rozważać; godzi się rachować za różność to co i tak juz do zbytku rozbite i rozrożnione? Tu P. Trentowski sam siebie oszukuje licząc swoje dostatki mniemane. — Jest to niewinna filozoficzna igraszka.

Cała rozmaitość Filozofji, nie z 219,324 zasad różnych, ale z nieloiczności, nie konsekwentności wynika. Te krocie są tyląż dowodami słabości człowieka, który zabłądzić może w ścieżki niewyrachowane, zawsze dwóch, trzech dróg tylko głównych szukając i około nich mniej więcej blizko się kręcąc. Gdyby choć jeden system był ściśle, matematycznie loiczny, konsekwentny, wyczerpnął by przynajmniej z jednej strony prawdę. Ale to być nie może. — System w rodzaju P. Trentowskiego chcący policzyć i wziąść wsie-

bie wszystko, podobien jest nowicuszowi w matematyce, coby przedsięwziął zliczyć koła promienie wszystkie, gdy liczba ich nieskończona.

Gdyby autor chciał na zimno zastanowić się nad dwóchset tylko theorematami swemi, postrzegł by w nich tyle tautologji, tyle powtarzania niepotrzebnego: że uczuł by potrzebę je zmniejszyć i zlać z sobą — cóż dopiero krocie owe! To bogactwo stajało by przed rozwagą nieuprzedzoną i nieobłąkaną celem systemu wszechstronności.

Prawda jest jedna, wiedza jako jej ułomek jako objaw jej skończony, czasowy — tysiączna: poznanie przez wiedzę, prowadzi do prawdy. Cała Analyza wiedzy powinna by ograniczyć się, wskazaniem ile wiemy i wiedzieć możemy z prawdy całej, prawdy jednej, którą choćby ujemnie, znać możemy — Analyza poznania byłaby potem wskazaniem środków jakiemi wiedzę zdobywamy i pewności wiedzy

Przychodzim do pewników poznania i ich bezpośredności.

Prawda i wiedza, wedle P. Trentowskiego jako z poprzedzającego wiemy, jednoczą się w Bogu znaniem, w człowieku poznaniem

« Prawda i wiedza w Bogu, tudzież prawda i wiedza w człowieku, jest to rzecz bezwzględnie jedna, bo dwu prawd, ani dwu wiedzy być niemoże » (343). Do takiego twierdzenia doprowadza autora fałszywe orzeczenie prawdy i wiedzy. « Zatem idzie dalej, że skoro człowiek objawia własną prawdę i wiedzę w swem poznaniu, przywodzi natenczas wszelką prawdę i wiedzę do słowa w czasie, (a zatem idzie, że nie ma fałszu) kto poznał siebie, dodaje, ten zna Boga, zna całe stworzenie etc. » — Wszystko to paradoxa. Poznanie zatem jako głos Boga (w czasie) jest bezpośrednie. Rozwijamy co w nas wrodzone, dobywamy z siebie. Poznanie zatem (ale tu jest tylko samodzielne, którego charakter wypadałoby zbliżka oznaczyć), nie jest nabyte, ale wydobyte. Możność, tchnienie Boże leżące *in potentia* staje się rzeczywistością *in actu*. Poznanie jest istotą, jaźnią, rozwiązującą się w słowo, wypowiadającą swe przeświadczenie, świadomość i własne uczucie: bezpośredność i t. d. A zatem — bezpośrednie są źródła poznania, zmysł, umysł i myśl.

Wszelkie tedy poznanie przedmiotowe, podmiotowe i miotowe, Boga, natury, siebie

jest bezpośredniością wedle autora. Z tąd niezawodność naszego poznania. Mamy trzy jego źródła z których każda bezpośrednią pewność ma za sobą: opierając się na jakiemś głównem i niepodobnem do zaprzeczenia zdaniu. Są tedy trzy poznania pewniki.

Bezpośrednia pewność zmysłowa jest pierwszą. Zmysł poznaje tylko co jest zmysłowe materyalne. — Jaźń empiryczna sumując swe doświadczenie mówi: *Sentio, ergo res est, atque res sum.* Pewnik pierwszy.

Tenże sam pewnik uogólniony, wychodzi na — *Sentio, ergo natura est, ac natura sum.* Zmysł jest źródłem realizmu. — Poznania zmysłowego przedmiotem cialowość.

Bezpośrednia pewność umysłowa jest drugą przeczącą. Jaźń myśląca, upatruje ducha wszędzie i mówi: *Cogito, ergo mens sum, et mens est.* Pewnik poznania drugi. Jaźń myśląca tak samo pewna jest że myśli, jak zmysłowa że dotyka. Tu upatruje się wewnętrzność rzeczy. Jaźń myśląca przychodzi do świadomości — Myśl ma za przedmiot myśl, ducha. Na tej pewności opiera się Metafizyka, Spekulacya.

Bezpośrednia pewność poznania myslowa jest trzecim pewnikiem. Tamte dwie są jedna

twierdząca. druga przeczącą: ta jednocząca, ona jest całkowitą pewnością bezpośrednią. Ona to mówi wedle autora *Sum numen, ergo Deus est.* Trzeci i ostatni pewnik. Z tąd jaźń wywodzi pojęcie swej swobody, wieczności. prawdy, piękności. uczciwości. Ona wie że Jest i mówi *sum qui sum* (!!). Myśl daje najwznioślejsze prawdy bezpośrednie. Dla tego. bytu Boga dowodzić nie mozna, temu kto go nie ma w sobie. Myśl jest wiekuisty i doczesny, oba mówią — *Sum numen.* Jeden wiedzie ku władzy doczesnej. drugi ku sławie wiecznej.

Tu P. Trentowski zbija Hegla dowodzącego. ze pewność im pośredniejsza, tem pewniejsza. a w całym wywodzie tym niepodobna nie zgodzić się z autorem. Wszakże co do sądu o Heglu, zawszeby niewadziło przypomnieć. co sam P. Trentowski w 2^{m} Tomie Myślini powiada: ze należy każdego sądzić, z jego stanowiska (Dialektyka wniosków).

Następuje poznanie pośrednie. nabyte przez obcowanie z ludźmi, przez księgi. Pośrednie poznanie jest nauką i dziś konieczną potrzebą. Samo ono nie wystarcza, ale bez niego obejść się też niepodobna. Bezpośrednie poznanie stokroć od pośredniego wyższe i świętsze

Tu zwruciwszy się do słówka Jestem, jako do pewnika Jaźni, zamyka P. Trentowski rzecz wskazując. ze stanął z kąd wyszedł i rzecz zawartą została. Pozostają tylko jeszcze objaśnienia i corollaria, od których przechodzi się do Dialektyki.

Jaźń poznająca jest miotem (w swej całości, to jest przedmiot-podmiotem). Tenże jest rzecz jej poznania. Poznanie łączące rzecz z Jaźnią, tenże być musi. — Prawda jest prócz tego przedmiotem w jaźni rzeczy i poznania, a wiedza w nich podmiotem. Poznanie tedy jako obraz Bożego znania, prawda i wiedza w jedni, jest przedmiot-podmiotem także. Oto charakter poznania

Tu rozróżnić potrzeba Jaźń poznającą od Poznania. Ta zawsze jest jedna, to coraz odmienne. Schelling czterykroć coraz inaczej poznaje Filozofiją. Tu bardzo słusznie nastaje P. Trentowski na rozróżnienie jaźni od poznania, ale niezważa że zmieniając poznanie, właściwie i jaźń się mieni; podnosi się do boskości lub zniza. Tu wszakże ze stanowiska P. Trentowskiego ona pozostaje zawsze nie zmienną, bo jest niczem innem tylko nominalną postacią rzeczywistego życia.

Poznanie jest naprzód empiryczną jednią

między rzeczą a jaźnią, przeświadczeniem wspólnem jaźni i rzeczy. Jaźń empiryczna, przyjąwszy w siebie przeświadczenie rzeczy, uważa się za podmiot, a rzecz za przedmiot. Tu P. Trentowski zbija podmiotowość jaźni empirycznej i wedle poprzedniego swego określenia, obie uznaje za przedmiotowe i jaźń i rzecz. To prowadzi do uznania, że dusza i duch niemają udziału w poznaniu materyi, że zmysł funkcyonuje sobą, a nie jest narzędziem duszy, że ciało poznaje ciało, dusza duszę tylko, myśl boskość t. j. oboje w jedni!!

Absolut więc tutaj jest przedmiot-przedmiotem, nie przedmiot-podmiotem. Polytheizm jest wyrazem empirycznego absolutu.

Poznanie, dalej, jest metafizyczną wewnętrzną jednią między rzeczą a rzeczą — ich świadomością. Tu znowu wykazuje się, że duch będący tego poznania przedmiotem, uważa się jako przedmiot, a z tąd rodzi podmiot-przedmiotowość. Myśl badana uważa się jako przedmiot, absolut Filozofji niemieckiej. Ten drugi absolut, metafizyczny, spekulacyjny, dowodzi się tu znowu jako błędny; gdyż nie podmiot-przedmiotowy, ale podmiot-podmiotowy wedle P. Trentowskiego u którego tylko duch jest podmiotem. Spe-

kulacya wylewa się w Monoizmie, Theizmie i Pantheizmie.

Następuje wywód prawdziwie podmiot-przedmiotowego absolutu Jaźni; absolutu miotowego P. Trentowskiego filozoficznego *per excellentiam*, otrzymanego przez pewność poznania Jaźni, będącego systemu znamieniem rodzimem. Cała ta rzecz wypływa z uznania przedmiotowością materyi, a podmiotowością jedynie ducha; zkąd podmiot— przedmiotowość — miotowość — w myśle. Absolut filozoficzny jest żywo i bozostanem poznania, jego subkategoryczną wiedzy rzeczywistością i koniecznością. — Poznanie miotowe staje się doczesne i wiekuiste.

Tu zwracamy się do tego, że w Bogu prawda, wiedza i znanie są jednoczesne; aleśmy wyżej kilka razy powiedzieli, że niepojmujemy znania tam, gdzie prawda od wiedzy rozdzieloną być nie może, gdzie oboje są jednem, choćby nawet wiedzę wziąść w znaczeniu P. Trentowskiego. — Dalej — «że prawda i wiedza są *priores*, poznanie *posterior*, że w znaniu i poznaniu leży prawda najwyższa, że natura (umiejętnie) jest *primum existens*, duch *secundum existens*, a Bóg, bóstwo, swoboda, cnota, dopiero *tertium existens*;

empirya *prima*, spekulacya *secunda*, filozofija *tertia cognitio et scientia*. Ale zawsze tylko względnie, bezwzględnie zaś jest to *unum et idem existens, atque cognoscens*.

Wszakże nawet względnie przypuszczając z P. Trentowskim naturę jako *primum*, ducha jako *secundum*: jest niedorzecznością. Takim sposobem zawsze *prioritas* przy materyi i z niej by się musiało wywiązać przeczenie duch!! Całe inaczej gdy ducha bierze się za *primum*; tu materya staje się doskonale logicznie jego różnobytem. — Pojmować materyę pierwszością, jest to kontentować się skutkiem bezprzyczynnym. Wszelka przyczynowość jest w duchu, jak to i P. Trentowski uznaje, duch więc jest i musi być pierwszością. Ale tu należałoby cały system wywrócić, chcąc to jedno zmienić; bo cały on kuleje na tę nogę

Miotowość jest matką czynu. W poznaniu tedy jest źródło czynów, z poznania rodzą się idee i wydają czyny. Logika zatem nie martwą jest doktryną, ale żywotną umiejętnością do czynu wiodącą.

Criterium poznania (§. 32. 365), jest pewnem prawidłem, z krytyki poznania wynikającem, służącem za skalę do rozstrzygnienia prawdy nauki

Trzy są źródła poznania, trzy bezpośrednie pewniki. Każdy przedmiot umiejętny ma być przeto zmysłowym, umysłowym i myślowym przedmiotem, jeźli ma być prawdą.

Myśl widzi doczesność i wiekuistość, przedmiot ma więc być nie tylko teraz ale zawsze.

Zarys to główny criterium poznania. Tu ponieważ w poznaniu leży prawda i wiedza zatem criterium jego, daje się objaśniać przez kategorye prawdy i wiedzy. Każdy przedmiot umiejętny, wtedy tylko ma prawo do prawdziwości, skoro przedstawia byt, nicestwo, żywo i bozostan, ilość, jakość, stosunek i stan, i t. d. Wszelki tedy przedmiot umiejętny, winien wedle P. Trentowskiego mieć razem charakter empiryczny, spekulacyjny i filozoficzny. Tu np. dowodzi się, że spekulacya Hegla (do której P. Trentowski dla jej idealności wyłącznej cierpi wstręt widoczny) — nie ma rzeczywistości, toż Filozofija Bochwica, którą zowie pewnego rodzaju realizmem. — Są fałszami bo są jednostronnością. Ale te sądy P. Trentowskiego ze stanowiska własnego, wyłącznego także, są też jednostronne. Aby je przyznać za nieodwo-

lane trzebaby wprzód przyjąć za pewniki wszystkie prawdy, a zwłaszcza że Filozofija winna być wszechstronnością; że materya jest pierwszością i twierdzeniem, że duch jest negacyą, nicestwem i drugością i t. p., że rzeczywistość jest normą bożostanu i jego zasadą. etc.

Następnie, wedle autora, jeżli umiejętnemu przedmiotowi brak stnienia, istnienia lub istniostnienia, znowu się on uznaje fałszem. Tu Böhm daje przykład i nieszczęśliwy Hegel.

Criterium poznania wyraża się formułą:

$$A = A =$$ lub dokładniej:

$$A = + A - \pm A = A$$

jak to już powyżej było.

Formuła ta daje criterium poznania, wszelki przedmiot umiejętny pod nią się podciągnąć nie dający, obwołany jest fałszem.

Dalej, pewnikiem empiryi jest w zmysłach, spekulacyi w myśli, umyśle, myślowy w jednoczącym oba, najważniejszy przeto Criterium myslu — *Sum numen* etc. Ostateczny criterium myslowy, musi być w n a s s a m y c h. Trzeba wprzód znać prawdę, aby ocenić co nią jest lub nie. To nieulega kwestyi: bo prawdę za nami będącą, mierzym tą, którą w nas mamy

Wszystkie przeciwieństwa, stanowią wzgląd na różnią lub jednią. Zatem co uznaje różnią jest fałszem, co uznaje jednią jest także jednostronnością, a to tylko prawdą, co uznaje różnojednią.

Tu autor wynosi swoje Criterium wysoce oparte całe na tem że prawdą jest, to co jest zgodne z systemem troistości P. Trentowskiego, że prawdą jest sama tylko rzeczywistość: że niema wyłącznej prawdy, ale jedna jednocząca wszystkie wyłączności i zamykająca je w sobie. Można by to zredukować do: — Jedna jest prawda i ta ogólna; zatem że to prawdziwe, co prawdziwe wszędzie i zawsze. — Ale wcale nie o to chodzi P. Trentowskiemu i taki wniosek by mu nie przystał — wcale.

Tu właśnie następuje krytyka tak zwanego *Consensus gentium*, jako criterium poznania: to jest krytyka uznania powszechnego, jako uznania prawdy, nie pojedynczej to jest cząstkowej, ale powszechnej. Krytyka ta dziwnie pozioma, jeźli się zapatrzym na wnioski (370), a oparta cała na niepodobieństwie dojścia co jest owo *consensus gentium*, co ono uznaje. Autor wierny swej pojedynczości, którą na tronie posadził, wynosi tu świa-

dectwo swej Jaźni, własne, jako ważniejsze nad wszystkie, nalega na niemożność przyjęcia przekonania obcego. Wprawdzie żadnego rezultatu praktycznego z *Consensus gentium* oczekiwać nie podobna; ale czy nie mniej przeto prawda, że ludzkość cała zgadza się na zasadnicze pewniki? Może być trudno je odkryć, ale nie racyaby ich zaprzeczyć całkowicie dla tego. Te pewniki uznane przez *Consensus gentium* dałyby się wywnioskować nawet z uznanej przez P. Trentowskiego idei wrodzonej; która jest jedną w całej ludzkości, a różnie tylko rozbudzoną i z siebie dobytą: przy całej swej jednak rozmaitości objawów: w głębi jedną i sobą być musi Różnica form pod któremi się objawia idea uznana, nie powinna zrażać od poszukiwania jej. Tu praca, ale nie bez korzyści. Czyż co istotnie jest prawdą, gdy prawda jedyna, prawdą wszystkich być nie powinno i nie jest? — Różnice tu tylko w sposobie pojęcia i objawienia prawdy. Osobiste pojedyncze przekonania mogą się różnić w szczegółach, ale w zasadzie i głębi, jeźli prawdziwe, ku jednemu zmierzać muszą. Z tąd *Consensus gentium*. Gdybyśmy się oprzeć nie mogli na tożsamości ciągłej natury ludzkiej (uznając postęp) pytam co by

było pewnego? Z tej tożsamości, z tego trwania Idei wrodzonej, wynika i *Consensus gentium*.

Criterium prawdopodobieństwa, uznaje też autor płytkim, jako na możebności wyłącznie opartem, wszakże już wyżej od poprzedzającego stojącem, jako na rozumie zasadzonem. Criterium wszelkiej powagi, naturalnie odrzuca także i wraca do myślu, ogniska wszelkiej prawdy i wiedzy.

Samodzielność uznaje się tu jako stanowczy charakter poznania i criterium, takim sposobem (pod warunkiem trojakiego poglądu, któren sobie łatwo złudnie wykazać dozwala autor wszystkim pojedynczościom tworzyć sobie criteria bez liku, za podstawę biorąc tylko siebie i siebie samego: charaktery więc rzeczywistości i pojedyncze uznanie stanowią tu jedynie criterium.

Criterium zamyka Analyzę poznania, co do istoty, to jest daje nam poznanie jasne pewne; pozostaje wyszukać jeszcze kategoryi i podkategoryi poznania a następnie theorematów. Stara Loika nie zajmuje się wcale istotą poznania, ale li empirycznemi objawami. Objawy te są kategoryami poznania: do których przychodzim

Co jest tedy bytem i ilością w jedni. w poznaniu? Coś empirycznego jako byt i coś co ogarnia wszelką ilość, a zatem pełność poznania.

Co jest jednią nicestwa i jakości w poznaniu? Co jest duszą pełności poznania? — Jasność jego?

Co jest jednością żywostanu i stosunku w poznaniu. czasową różnojednią pełności i jasności? Prawdziwość poznania.

Co jest jednością, bożostanu i stanu w poznaniu. wiekuistą różnojednią pełności i jasności? Pewność.

A zatem cztery kategorye:

I. Pełność (*plenitudo*)
II. Jasność (*claritudo*)
III. Prawdziwość (*rectitudo*)
IV. Pewność (*certitudo*)

Każde poznanie więc ma być pełne i jasne, prawdziwe, i pewne. Pytanie, jak tego dostąpić i po czem się uznają kategorye te?

Cały ten wywód zupełnie dowolny, i naciągnięty dla przyłączenia do starej Loiki. Że poznanie ma być pełne, jasne, prawdziwe i pewne, niechybna; ale cóż tu się dowiadujemy nowego, krom że poznanie jest prawdy i wiedzy połączeniem?

Jak się otrzyma pełność, jasność i t. d. gdy ich tylko zawsze w stosunku do siebie poszukiwać będziemy, a zatem łacno zaspokoim jaką taką wynikłością?

Co nasze, to dla nas pełne, jasne, prawdziwe i pewne, a zatem wracamy do tego że poznanie winno być naszem własnem aby było dobrem, a gdy będzie własnem, toć nas zaspokoi. Kręcim się więc w kółku fałszu.

Pełność, kategorya pierwsza poznania — Rozpiętość poznania *(extensio)*, — Czyste następują gawędki, *de omni re et quibusdam aliis* Pełność poznania jest jego ilością, ilość ma trzy podkategorye: rozpiętość, napiętość i spiętość. Pełność poznania zależy tedy na tem trojgu. Naprzód co do pierwszego. (Trzy kategorye ilości, stanowią tu *praedicamenta cognitionis*.)

Jaźń poznająca objawia się wszędzie wedle poprzedniego, że ludzie są nie tylko na ziemi, ale na wszystkich planetach i ciałach niebieskich. Gdzie niema jej *in actu*, jest *in potentia* lub *in sempiterno* t. j. gdzie jej niema, to będzie, albo była. Jaźń będąc udzielną samodzielnością, wszędzie wchodzi w inną coraz styczność z przedmiotem. Tym sposobem rodzą się wszelkie nauki i umiejętności Toż

na ziemi, której ludzkość przedstawia ludzkości wszystkich słońc i planet. Umiejętność t. j. znanie Boże jest jedno, jest to mądrość Boża odzywająca się w czasie. Umiejętność uważana względnie, daje nam różnych nauk nieprzeliczoną ilość. Jest to mądrość wszechczłowieka. Poznanie w całej mnogości nauk i umiejętności, przedstawia wszystkość, nieskończoność, ogólność — jest rozpiętością.

Tu autor odsyła nas do Dydaktyki w Chowannie, po wyliczenie encyklopedyczno-systematyczne rozpiętości poznania.

W Dydaktyce znajdujemy system Umiejętności i nauk ludzkich, podzielony niefortunnie na — nauki treści i formy.

Nauki treści są: Teologiczne
Przyrodzone
Jatryka
Prawo
Nauki Idealności
Żywostanu
Bożostanu.
Nauki formy — Matematyka
Loika i
Estetyka.

System ten choć pozornie jednoczący się i płynący jedno z drugiego, choć niby w myśl

autora stworzony, jest nie systematyczny i ułomny

System winien był wyniknąć z trojakiej władzy poznania; i nie mógł się po staremu rozłamywać na treść i formę. Niedostateczności jego okazują się najbardziej w pierwszym dziele, gdzie — Jatryka naprzykład niewiedzieć dla czego wystąpiła z nauk przyrodzonych. A czem że ona jest jeźli nie rozległem poznaniem człowieka ze strony jego cielesnej zwłaszcza: szeroką i mozolną definicyą jego? Prawo także jakby wynikłe z Jatryki co znaczy, zostawiamy sąd czytelnikowi. W naukach formy Estetyka występuje jako połączenie Loiki z Matematyką, całkowicie dowolnie. Estetyka stara tylko i zbutwiała mogła się ograniczyć formą; lepiej pojęta jest nauką twórczości ludzkiej, nauką objawów idei ludzkiej, nie pod samym formy względem

Cały system umiejętności ludzkich, dał by się wyrazić przez stosunek, bo stosunek jest duszą wszelkiego poznania Stosunek człowieka, mógłby być zasadą systemu pełnego i prostego.

To tylko człek poznaje, z czem może być w bezpośrednim stosunku: a zatem stosu-

nek byłby zasadą pierwszego podziału: na trzy:

I. Umiejętność Boga.
II. Umiejętność człowieka.
III. Umiejętność natury

W każdym z tych działów, autor ze swego stanowiska, mógłby rozłożyć umiejętności i nauki empiryczną, metafizyczną lub filozoficzną pewność poznania za źródło mające. Treść i forma stanęłyby przy sobie i naturalnie zlały z sobą.

Z podziału na nauki treści i formy, wynikłoby, że tyle ile nauk treści, tyle nauk formy być by mogło, lub dwojaka tylko nauka formy t. j. zewnętrzności i wewnętrzności formy materyi i formy ducha, forma bowiem Jaźni co jest? forma boskości?? — niewiemy. Estetyka tu występuje jako nauka formy Myslu, ale niepojmujem jak i na mocy czego. Sam autor o tem milczy. Chyba że Estetyka jednoczy sztuki plastyczne z poezyą i t. d. i niby naukę kształtów cielesnych i duchownych, ale to zbyt naciągnione i wymuszone. Matematyka całkiem pod innym względem zapatruje się na formę materyi, szukać w Estetyce pierwiastku jej, zaprawdę dziwna!

Człowiek powszechny (wszystkich planet)

którego ogólny ziemski jest obrazem, jest, był lub będzie wszędzie wedle autora. Człowiek pojedynczy reprezentuje ogólnego, a zatem powszechnego także. Pojedynczy jednak nie może dójść do tak wszechstronnego poznania, jakie jest całej ludzkości zbiorowej udziałem. W pojedynczym człowieku rozpiętość poznania, zowie się jego widnokręgiem naukowym *(sphœra)* większym lub mniejszym. — Należy się starać o pewność poznania w nim. Widnokrąg ten naukowy jest oznaczeniem różnojedni między jaźnią naszą, a naukowym przedmiotem. Każdy widnokrąg jest niezmierzonością, z tąd jednemu ledwie podołać potrafiemy.

Tu poznanie autor zdaje się raczej opierać na faktach, niż na zdobytych ideach. W ten sposób widząc, prawdą jest że człowiek ledwie jednemu widnokręgowi podołać może; lecz z kąd inąd przesadzone. W istocie, niepodobieństwem jest poznać cały ogrom faktów, wszystkich poznania heryzontów, podobieństwem zaś wyrobić w sobie idee główne, zasadnicze poznania wszelkiego, tak aby nic nam zupełnie obcem nie było. Fakta na tej osnowie czepiają się podrzędnie i do poznania ich przyjść można, lubo nie jest konie-

cznem. Nie jest zaś wcale niepodobieństwem przyjść do wyrobienia w sobie jasnego encyklopedycznej idei, ale w duchu identyczności wszystkiego, nie w duchu nieskończonej różnicy, która rozbija poznanie na tysiąc części. Jest stanowisko z którego jak z ogniska promienie wychodzą ogólne prawdy umiejętne rozdzielające się daleko w różne horyzonty: na niem stanąć główna a potem rzucim się li. za którym z tych promieni wyłącznie, to od nas zależy Dodajmy, że wszystko jest w nierozerwanym związku ze wszystkiem i że ściśle biorąc, nic znać bez wszechstronnych encyklopedycznych idei niepodobna. — Wyłączne zajęcie się jednem, robi płytkim i ślepym. —

Zakreślenie, mówi dalej, widnokręgu naukowego przez człowieka jest dobrowolne lub przypadkowe Bez miłości swego przedmiotu, bez zapału nic się tu wielkiego nie zdobędzie. — Nauka jest kapłaństwem także. Wszelki widnokrąg ma cel — jest pragmatycznym. Tu się oddaje pierwszeństwo filozoficznemu, jako bez wątpienia najrozleglejszemu, teologiczny położony najniżej. Wielka to niesprawiedliwość. Zdaje się nam że w początku nie miał P Trentowski tego prze-

ciw Teologji uprzedzenia, dopiero gdy w imie jej został napastowany, począł wykliuać Ale niesprawiedliwość nawet nie upoważnia do niesprawiedliwości

W nauce jednej przeglądają się inne nauki, jak w człowieku ludzkość. — Wybór widnokręgu, spojrzenie w sąsiednie i obranie charakteru «któremu masz pozostać wiernym do grobu» (384) zalecają się tu. Wracamy do nieporównanego bogactwa filozoficznego, której ma być ni mniej ni więcej tylko 219,024 systemów. Liczbę tę jeszcze pomnożyć potrzeba przez liczbę nauk pojedynczo wziętych — dla wykrycia wszystkich zastosowań — wypadną: milijony! To wszystko dowodzi Rozpiętość poznania.

Item rozpiętość poznania oznacza rozległość nauki jakiej, która należycie rozpiętą jest, gdy wszystkich dotyka szczegółów. Tu się zaleca obszerność, a namienia tylko o rozwlekłości. — Niechcemy brać assumptu z tąd do przymówiska autorowi.

Cały ten paragraf, prosta gadanina.

Co jest rozpiętością, extensią nauki? wiemy to bez Loiki i nic się z tąd nowgo nie nauczyliśmy Nauki są liczne i rozmaite, przez to że są cząstkowe, złamane, a nauka winna by

być jedną, by była całkowitą, doskonałą, wszechstronną. Szczegółowość nie wiedzie do wszechstronności, ale do ubóstwa; bo szczegóły są niewyczerpane, i im więcej ich gromadzisz, tem więcej brakujących postrzegać się daje. Szczegół, fenomen, nie da się wyczerpać, zasada, numen, gdyby się dała pochwycić, umiejętnie ująć, mielibyśmy jedną naukę w miejscu wielu, i ta pono byłaby najrozpiętszą. Rozległość pojedynczej nauki, nie leży też w szczegółach, w faktach, zastosowaniach, drobnostkach ale w tak jasnym wykładzie zasad i położeniu ich aby w nie weszły wszelkie fakta. Rozpiętość pojedynczych nauk określoną być nie może, wszystkie stykają się z sobą; a zatem od tego co je bierze za widnokrąg swój, zależy objąć swój przedmiot ciaśniej lub szerzej, w wielkiej ciasnocie właściwości jego, lub rozległych związkach ze wszystkiem co jest. Sama nauka nie daje miary siebie, bo się wyciąga przez wszystko, wszędzie i jedna drugą na wskroś przenika. — Granice są tu rozumową, abstrakcyą.

Napiętość poznania, czyli jego pełność, tu się mieści głęboki pogląd na rzeczy, zbadanie przedmiotu o ile być może zu-

pelne. — Rozpięte poznanie, chce objąć wszystko, napięte chce skupić wszystko w jedność. Wyznajemy żeśmy właśnie tego rodzaju poznania jednostronnemi zwolennikami. — Napiętość poznania to, duch czynny, jenijuszu potęga. Poleca się tu napiętość poznania, ale na własnej sile, nie na przejęciu się obcym systemem oparta, na samodzielności. Tu autor nikogo w rzeczy umiejętności słuchać i nigdy cudzego swojem czynić nie dozwala — i słusznie. — Napiętość nie koniecznie jest lakonicznem, P. Trentowski obstaje za wyczerpaniem głębokiem swojego przedmiotu.— Umysł jest twórcą napiętości. —

Spiętość poznania, wiemy już czem będzie, obojga jednią, roz i napiętością poznania. Pierwsze wyczerpuje wszystkość, drugie chwyta jedność, trzecie daje organiczną całość. Spytamy—ażali Jedność prawdziwa, nie jest organiczną całością? a jeźli nie jest, to jak jest jednością nie będąc całością? — Z tego punktu obaliłby się cały system; bo rozróżnienie jedności od całości, tylko nominalne. Spiętość poznania daje realno-idealny przedmiot. Umiejętność empiryczno spekulacyjna staje się dopiero rzeczywistą. Tu autor podaje swoje dzieło —

Chowannę, «jako 391, najlepszy dotąd z nam znanych przykładów spiętości poznania.» Nie można być skromniejszym!!

Trudności filozoficznego poznania są olbrzymie: wystawia się ważność filozoficznego mysłu. Empiryk daje naukowe agregata, rapsodye, metafizyk umiejętne schemata, a filozof tylko umiejętne wiece (??). — powtarza się o samodzielności i plwa na zwolenników własnych nawet, co nie mają osobistego przekonania. Wielkie tu znamiona kładną się na czoło prawego filozofa. i wątpię aby kto prócz autora po nich się nim być poczuł. Gdziez indziej tak silna i potężna wiara w siebie, gdzie równa pewność siebie się znajdzie? Choć to z resztą dary nie tak filozofowi, jak niby natchnionemu właściwe herezjarsze. Znaki po których poznasz filozofa, zalecamy odczytać w oryginale (393 sequ.).

W dodatku mówi się także jako roz, napiętość i spiętość odznaczają także literackie utwory. tu uznaje się Goethego poetyczny Spinosismus — boginią prawdy i rzeczywistości *) Opuszczamy zbyteczny paragrafu

*) Uwielbienie Goethego podziela P Trentowski z Heglem. Hegel zakochał sie był nawet w jego teoryi kolorów ktora w Filozofiją swoją wprowadził

ostatek i jako we trzech poznajnikach naukowej pełności, oddychają ilościowe theoremata. Wszystko to już gadanina.

Jasność, jako kategorya poznania druga. Jasność poznania przedstawia nicestwo i jakość, drugą kategoryą prawdy i wiedzy Jakość ma za subkategorye, zewnętrzność, wewnętrzność i jądrowość; będące jasności poznania charakterami. Jakość tyleż znaczy co przedmiot. Ponieważ jasność jest w ogóle poznania jakością, więc wszystkie przymioty poznania są jej barwami i jej się tyczą. Obszerność (zewnętrzność) — głębokość (wewnętrzność) zupełność (jądrowość) jest poznania jasnością. Ona jest najwyższym poznania przymiotem.

Tak dalece to wszystko jest czysto dowolne, że gdyby jakim nieprzewidzianym wypadkiem, przyszło było autorowi z rozpiętości, napiętości i spiętości wyprowadzić obszerność, głębokość i zupełność: tak by to łatwem było i naturalnem jak tutaj. Bo pytam: rozpiętość nie jest li obszernością? napiętość głębokością, a spiętość — zupełnością? W ten sposób można by niemal wszystko poprzewracać i dowieść łatwiuteńko, że tak a nie inaczej być powinno.

Przedmiotem jaźni poznającej jest prawda i wiedza w jedni — czyli pełna i żywa całość. W tej całości szukajmy części, dla lepszego jej poznania. Części te będą znamionami jej. *notae*. Tak stnienie, istnienie i istniostnienie są znamionami prawdy, byt, nieestwo, żywo i bożostan prawd jasnych, realność, idealność i rzeczywistość znamionami wiedzy i t. p. Criterium poznania jest summą i iłoczynem wszystkich tych wszelakich znamion. Rzecz i jej znamiona są względem Jaźni badającej je przedmiotowością, w nas się przeglądającą i przychodzącą do przeświadczenia. Znamiona więc także w mysł nasz przejść muszą. Cóż są te znamiona? Jest to rozliczna jakość z przedmiotów patrząca. Jakiej natury przedmiot, takiej znamiona jako jego części. A zatem trojakie: empiryczne, spekulacyjne, filozoficzne, równie jak przedmioty — zewnętrzne, wewnętrzne i jądrowe.

Znamiona przedmiotowe empiryczne, wiodą do nieskończonej liczby wyobrażeń, metafizyczne rozwijają naszą ideę, filozoficzne kształcą objęcie, a wszystko troje poznanie nasze objaśnia. Nasza bierność, czynność i dzielność, na większej lub mniejszej mocy dostrzegania znamion przedmiotu się opiera, a

zatem i jasność poznania od tegoż zależy. Znamiona są:

I. Zewnętrzne *(notae externae)*

II. Wewnętrzne *(notae internae)*

III. Jądrowe *(nucleosae)*

Zewnętrzne znamiona są empiryczne i przez to stoją w walce z metafizycznemi; ich połączenie stanowi znamiona chwilowe, zmienne *notae caducae*. Te są dwojakie. Jeżli się tyczą poznanej wartości rzeczy, zowią się stosunkami *relationes*, jeżli oznaczają istotną: stanami, *modificaciones*. Stosunki i stany razem wzięte są przypadłościami — *accidentia;* one są znamionami nabytemi. ściągają w sobie znamiona zmienne obojej natury.

Znamiona jądrowe, zowią się ustawicznemi, stałemi — *notae immanentes*. Są one przeciwieństwem zmiennych. Zmienne okazują się od czasu i miejsca zawisłemi, stałe trwają niezmiennie. Ta ważność znamion, których rozeznanie i rozklassyfikowanie, jak wiele w nauce stanowi. Znamiona jądrowe, stałe, są dwojakie — ustawodawcze — *constitutivae*, pierwotne — *primitivae*, zasadnicze — *regulativae*, należą do pierwszego. Wszystkie odnoszą się do istoty

rzeczy, do jej rdzenia — są. *essentia*, treściowe. Znamiona wykonawcze *executivae*, pochodnie *secundariae*, wypadkowe *consecutivae*, są drugim rodzajem jądrowych lub stałych. Te są *attributa*, przyrodzone. Czem są stany i stosunki w zmiennych. tem treściwe i przyrodzone znamiona tutaj.

Znamiona stałe i zmienne, zowią się czasem istotne i nieistotne, koniecznie lub przypadkowe. Te są znamiona kardynalne i ich odcienia. Tu zdaje się że autor poszedłszy za starym znamion podziałem zbytecznie rzecz rozbił i rozgatunkował. Znamiona właściwie są jedne, co najwięcej dwojakie, reszta ich podciąga się pod główne, których jest odcieniem. Pozostałe szczegóły napróżno utrudzają tych, dla których, główne najbardziej chodzi pojęcia. Znamiona chwilowe i jądrowe są właściwie jednem, rozbitem niby dla ułatwienia. Chwilowe równie są wiecznemi jak jądrowe i koniecznemi w swoim miejscu i czasie. Jądrowe równie zmiennemi w miejscu i czasie na większą tylko wziętym skalę; a rozróżnienie ich płytko na rozmiarze czasu życiem ludzkiem, oparte, nie istotne. sztuczne, nominalne

Znamiona zewnętrzne w swej konie-

eznośei §. 24) wewnętrzne w prawnosci swej, a jądrowe w swobodzie uważane, mienią się na:

I. Spółrzędne (*coordinatae*)
II. Podrzędne (*subordinatae*
III. Wrzędne (*ordinatae*)

Spółrzędne, jednoczasowemi rzędy panujące w jednoprzydrugośei, w naturze — przymioty zewnętrzne. Ich spółrzędność jest w rzeczach, więc i w pojęciach o nich — to cała konieczność. Spółrzędnośei przykładów szukaj w historyi naturalnej.[1]

Podrzędne znamiona w jednopodrugośei, w krainie ducha, duch je tylko porządkować umie, są znamiony wewnętrznemi. Podrzędność panuje w Spekulacyach i jest dwojaka — *a parte ante* i *a parte post*. Pierwsza gdy idziemy od skutku do przyczyny, druga gdy z przyczyny spuszczamy się do skutków. — Pierwsza, powiada autor — ma koniec, druga (*a parte post*) niezgłębiona bo ostateczny skutek tajemnicą.

Znamiona wrzędne, wchodzące w rzędy panują w Filozofji, w pracach myślowych, myśl je chwyta tylko. Tyczą się Jaźni.— Wrzędność jest znamieniem Filozofji rzeczywistej, charakterem prawdziwie umiejętnego systemu.

Znamiona zewnętrzne w swej realności, jądrowe w swej rzeczywistości uważane stają się:

I. Rozkładnicze *(analyticae)*
II. Składnicze *(syntheticae)*
III. Układnicze *(geneticae)*

Pojmujemy z wejrzenia ich znaczenie w systemie, tak loicznie spojonym, tak niezmiennie w częściach swych jednostajnym.

Znamiona rozkładnicze, składnicze, i układnicze są realnemi, idealnemi i rzeczywistemi, zbieranemi z przedmiotu, są to znamiona Analyzy, Synthezy i Genezy. Znamiona rozkładnicze i układnicze są w istocie (nam się zdaje) jednemi, cała tu różnica, że się w pierwszym razie idzie od rzeczy do znamion, w drugim od znamion do rzeczy, w obu znamiona rzeczy i rzecz są jednem.

Tak w przykładzie autora, gdy język spieczony, boleść głowy, ociężałość i t. d. są rozkładniczemi znamiony powstającej w nas choroby; lekarz je układa aby dojść słabości: zarówno rzec można że znalazłszy chorobę, rozkłada ją na części aby z nich o całości wniósł. Znamiona więc te są razem rozkładnicze i składnicze, cała rzecz na: *a parte ante* lub *a parte post.*

Za pomocą rozkładniczych znamion, poznajemy wszystkość, nieskończoność, ogólność; za pomocą składniczych — jedność, wieczność, szczególność (?); za pomocą układniczych całość, wszechobecność, pojedynczość. Wychodzi to na: że znamiona analytyczne są dla materyi, synthetyczne dla poznania ducha, genetyczne dla Jaźni. Ale nie możnaż ze znamion synthetycznych poznawać natury, a z analystycznych ducha? Dla czego ta wyłączność?

Wiedznikami jakości są: twierdzenie, przeczenie i kojarzenie, znamiona zewnętrzne w twierdzeniu swem, wewnętrzne w przeczeniu, jądrowe w kojarzeniu uważane dają:

I. Świadczące *(testificantes)*

II. Zbijające *(refutatoriae)*

III. Godzące *(conciliantes)*

« Jeżli przedmiot własnościami swemi mówi tak jest, to świadczące, jeźli — nie tak, zbijające, jeźli jednoczy — tak i nie tak — godzące. »

Tu się godzi powiedzieć, że znamiona świadczące i zbijające, są w istocie jednem. Od czego tu zależy świadczenie lub zbijanie? Nie od rzeczy, ale od poznającej ją Jaźni. Od usposobienia poznającego, zależy świad-

czenie lub zbijanie. Znaki świadczące, mogą się dla drugiego zmienić w zbijające — Cała tu rzecz dowolna, nie realna.

Świadczące znamiona, dalej, dają nam czem rzecz jest, zbijające czem nie jest, godzące czem w swej istocie być musi. Alež aby świadczyła rzecz czem jest, musiemy tej rzeczy poznanie mieć wprzódy w sobie? Jak wiedzieć mamy czem jest, gdy ogólnego pojęcia czem być ma nie mamy? Przykłady autora, że człowiek jest aniołem, że człowiek jest szatanem i szatanem-aniołem, potrzebują dla ścisłości, pewników poprzedzających czem jest człowiek, anioł i szatan. Tu się przypuszcza jako poznane i widoczne Idąc tak od znanych, coraz głębiej, musiemy zajść do chwili w której poczyna się w nas poznanie: a tu dopiero rozjaśni się rzecz, ideą wrodzoną. do której przymierzając wszelkie nabyte, otrzymujemy — Tak jest lub tak nie jest, albo raczej — tak być musi. Cała ta rozprawa o znamionach jest łudzącą i czczą: autor hołdując wszechstronności wprowadził je tutaj. ale one są tak czysto formalne, tak beztreściowe, że nas w ciągłem kółku omyłek. trzymać mogą, do niczego nie wiodąc.

Tu wspomnienie o znamionach dosta-

tecznych *sufficientes*, niedostecznych, bezpośrednich, pośrednich, *directae*, i *indirectae*, początkowych i przybyszowych, *primordiales et derivatae*, *etc.* Znamie przybyszowe jest znamieniem znamienia. Tu przywodzi się: *Nota notae, est nota rei ipsius, et nota notae repugnans, repugnat rei ipsi.* Co to dowodzi? Oto ze znamiona nie powinny być dzielone pod jednym względem czasowości i ze wszystkie są konieczne i essencyonalne. Cała ta różnica mogła by się oprzeć, na oddzielcniu znamion — rodzajowych od pojedynczych. Tak np. znamiona ludzkości całej, od znamion pojedynczych rass i jednostek — ludzi. A i tu nawet znamiona ściśle bardzo biorąc, są jednem, bo znamiona pojedynczości, tylko pod względem czasu nie są znamionami rodzaju. Cała różnica w zjawianiu się częściej, stałej, lub rzadziej i na pozór przypadkowo.

Całkowita Jasność, jest jasność miotowa, zowie się ona widocznością — *evidentia* lub « pod piórem jeniuszu przejrzystością — *perspicuitas* » (408). — Nie w obszerności, ani w głębokości, ale w zupełności leży jasność prawdziwa. Trzy są rodzaje wyczerpania znamion czyli zupełności poznania, empiry-

czny, spekulacyjny, filozoficzny — zewnętrzną, całkowitą zupełność dający. — Tu jeszcze o jasności i płytkości, która bywa jasną i przejrzystą, przez to że jest płytką. — Płytkość a zawiłość *(confusio et profunctoritas)* są sobie przeciwne.

Prawdziwość jako kategorya poznania trzecia. — Pełność poznania jest z jednej, jasność z drugiej strony; pierwsza wyczerpująca swój przedmiot, jest prawdą i wiedzą przed nami leżącą, czyli przedmiotem naukowym. Jasność poznania jest podmiotem naukowym; ona leży w Jaźni. pełność do jasności ma się jak przedmiot do Jaźni.

Prawdziwość poznania, jest żywostanem i stosunkiem w jedni. — Jako żywostan jest czasową różnojednią bytu i niecstwa, tak prawdziwość poznania jest czasowym jego pełności i jasności wyrazem. Jak stosunek polega na pewnym od Boga urządzonym zlewie ilości z jakością, tak prawdziwość poznania, na loicznem prawie. Prawem tem Critorium poznania; ono jest kamieniem węgielnym prawdziwości jego. Tu autor wprowadza dawne zasady loiczne, ale wprzód jeszcze przebiega ich historyą.

Stara Loika, wedle autora, uważała po-

znanie za przeciwieństwo rzeczy, brała prawdziwość poznania, za prawdę samą. Z tąd błędy. Z tąd definicya prawdy, że polega na zgodności poznania z poznawaną rzeczą. — Tu dojść tylko było można nic więcej nad to iż — Poznanie rzeczy = poznaniu rzeczy, a zatem że niema sposobu sprawdzić, czyli poznanie jest prawdziwe.

Kant szukał ogólnego Criterium poznania, ale nadaremnie, bo niewyrzekłszy wprzód — Co jest prawda? — Criterium poznania może być tylko wypadkiem poznania prawdy. — Z tego wyniklo tylko uczucie potrzeby znalezienia Criterium. Hegel rozwiązał to, dając umysł za jedyne źródło poznania, które tylko umysł ma za przedmiot. Poznanie i rzecz zgadzają się z sobą; ale takie poznanie wedle P. Trentowskiego jest podmiot-podmiotowem, nie przedmiot-podmiotowem. Dopiero P. Trentowski uczynił poznanie łącznikiem i dał Criterium poznania. Według nas i to jest niedostateczne, bez wyraźnego uznania w nas żyjącej idei wrodzonej, która jedna dać może Criterium. Inaczej będzie zawsze Poznanie rzeczy = poznaniu rzeczy. Idea zaś wrodzona daje poznanie rzeczy = idei rzeczy wrodzonej

w nas. W nas istotnie jest Criterium poznania: *urchetypus idea*. Do niej przymierzone poznanie, daje wypadek stanowczy. Stosownie do tego jakeśmy w sobie potrafili rozwinąć ideę wrodzoną, mamy wyższe lub niższe Criterium poznania naszego. Przedmiot poznania i poznająca go istota, stoją nie w przeciwieństwie, ale w zupełnej jedni. Poznanie staje się przyswojeniem, wcieleniem. Idea wrodzona w nas żyjąca, wymierzając poznanie, daje criterium jedyne; tem pewniejsze, im doskonalej rozwinięta została poprzednio.

Przechodzim do zasad loicznych, czyli zasad poznania.

Zasada sprzeczności, *principium contradictionis*: kardynalne w starej Loice Criterium poznania: znana Eleatom, Platonowi, Arystotelesowi, dalej przyjęta przez Leibnitza, Wolfa, Federa — zwano ją *principium absolute primum*. Jest to zasada rozumowa, wyrażająca się przez *A non –A*

Dwie sprzeczności, nie zgadzają się z sobą, nie można aby coś razem było i nie było. *Idem non potest esse et non esse.* Odróżniano sprzeczność jawną, *patens*; skrytą, *latens*, sprzeczność w przymiotniku, *contradictio in adjecto*.

Sprzeczność w starej Loice, niczem połączona i pogodzona być nie mogła, ale słusznie uważa P. Trentowski, że ona nie dotykała właściwie zasady sprzeczności, tylko uczyła konsekwencyi. Według nowej Loiki Heglowskiej, a nawet wedle francuzkiego przysłowia: *les extrêmes se touchent* tu *Consensus gentium* przewidział prawdę, nim umiejętność ją uznała) — sprzeczności stają się sobie równe. Prawda staje właśnie między niemi. Tu uwagi nad tem, że w Filozofji wszystko jest względnie różnem, bezwzględnie jednem: że zatem niema bezwzględnej sprzeczności. Zarzuty czynione zdawna starej Loice, nie dotkną jej, jak skoro się zauważy, że mowa o względnej i czasowej sprzeczności, która jest rzeczywistością. P. Trentowski nazywa tę zasadę: Empirycznej Rozkładni. Przypomina się jeszcze że w sprzecznościach nie ma prawdy, ale w połączeniu ich z sobą. — Zobaczyć Loikę Hegla, gdzie ta zasada nowa w najczęstszem jest użyciu.

Cóż więc są sprzeczności w kraju poznania? O tem autor nie powiada wyraźnie. Sprzeczności wszędzie są granicami już to dla działania w naturze, już dla myślenia i poznawania w kraju ducha. — Oparcie się

o jedną granicę, której przejść nie podobna, czyni wyłącznym jednostronnym, wiedzie tylko do daremnych wysiłków.

Zasada zgodności, principium *identitatis*, drugie criterium poznania, jest zasadą, którą P. Trentowski duszą pierwszej nazywa. « Każda rzecz jest tem czem jest — jest z sobą zgodna — *Idem sibi est idem, esse semper manet esse*.» Zasada ta równie wyłączną i powierzchowną jest jak poprzednia, której tylko jest wynicowaniem; obie właściwie stanowią jedną. Jest to toż prawo inaczej wyrażone. Wzorem tu $A = A$.

Zasada ta zgoła nic nie uczy, krom że $A = A$. Autor broniąc jej, szuka w niej wyrazu zgodności przeciwieństw, działania umysłowego, ale to naciągnione, gdyż stara Loika nigdy tego tak nie pojęła, co dowieść by łatwo. — Wykład, że zasada zgodności jest zrównaniem przeciwieństw, dowolny.

Zasada dostatecznego powodu, *principium sufficientis rationis*, ma jakoby dwie poprzedzające łączyć i jednoczyć. Ona mówi — Nic się nie dzieje bez powodu, wszystko co jest, ma powód istnienia. Z tąd, każde twierdzenie, musi się opierać na powodzie. Leibnitz, wedle autora, zasadę tę odkrył i

w Loikę wprowadził — Wolf i jego uczniowie, na niej nową umiejętność budować zamierzali.

Nic więc stać się nie może, bez przyczyny. bez powodu. Prawda ta uważana była za axiom myślenia i pewnik aprioryczny. Tu P. Trentowski pyta — Co jest ten powód dostateczny? Czem on? Dowodzi potem, że dla braku rozeznania powodu, każdy go dowolnie mieścił. Dla empiryka dość było powodu empirycznego, dla metafizyka spekulacyjnego i t. p. Każdy tworzył sobie swój powód dostateczny.

Chodzi więc o odkrycie istoty powodu? Tym jest Bóg w ogóle, a dalej wedle P. Trentowskiego, Jaźń ludzka; uznana przezeń za słowo Boże. Powód jest miotem, i co zatem idzie. Dwa są rodzaje powodów: dostateczny i niedostateczny. Filozofija P. Trentowskiego ma spoczywać na powodzie dostatecznym; wszelki jednostronny jest tu niedostateczny. W zasadzie tej łączą się dwie poprzednie, z których pierwsza wystawia różnią, draga jednią, a ta różnojednią. Z tąd prawda twoja twoje słowo, winno być troistej natury, wedle P. Trentowskiego: empirycznej, spekulacyjnej i filozoficznej; winno

być przedmiotem doświadczenia, ideą i objęciem etc — Tu dowody że w zasadzie dostatecznego powodu, przed Kantem jeszcze, Wolf i inni upatrywali różnojednią.

W tej różnojedni (która sama sobą jest czczą marą) łączą się różność i jedność, ale nie niszczą. W zasadzie tej odróżnia się — powód — *ratio* i następstwo, *consequentia*. To być tylko może w następstwie co leży w powodzie. Powód i następstwo trojako się przedstawiają!

I. Jako moc i dzieło, *potestas et opus*. Jest to powód i następstwo w stnieniu w boskości.

II. Jako przyczyna i skutek, *causa et effectus*. Powód i następstwo w naturze, w istnieniu.

III. Jako przekonanie i czyn — *persuasio et factum*, w ludzkości. Tu przekonanie jest powodem, a czyn następstwem; a że przekonanie nie zawsze leży na prawdziwem, istotnem poznaniu, z tąd możność złego, — niedoskonałość.

Tu w motywach, które P. Trentowski dziwnie tłumaczy zowiąc je wzrusznikami, rozróżniając pobudkę, bodziec i wzrusznik, od pociągu, pochopu i podnie-

ty. Są to trefne cieniowania, bez istotnego w umiejętności pożytku. Wedle swej zasady P Trentowski winien był skończyć tu o zasadach, ale że stara Loika, którą usilnie w nowe przebierając suknie, stara się reabilitować, daje więcej zasad, idziemy za nią.

Zasada niepodobnej różnicy. *(princip. numericae differentiae)* wprowadzona przez Leibnitza. Zasada ta wywołuje nieskończoność różnic w świecie skończoności, gdzie niema dwu rzeczy sobie zupełnie pododnych. *In tota rerum natura non dantur duo plane indiscernibilia;* jest to wyszczególowana i określona wyraźniej znana zasada rozumowa różności, w inny sposób przedstawiona.

Na zasadzie tej nic się zbudować nie może, matematyka staje się zupełnem niepodobieństwem, jako umiejętność Ilości, Ilość sama znika ze świata, bo możeż być Ilość, gdzie niema dwu jednakowych?

Zasada jednostkowości, *principium numericae identitatis*, wyraża zmienność form, a niewzruszoność treści. *Facies rerum mutatur, seitas, sive ratio rerum perseverat.* Zasada wbrew przeciwna poprzedzającej i będąca zasadą jedności, tożsamości, powszechności substancyi.

Zasada niepodobnego środka, *princ. exclusi medii.* Między dwoma sprzecznemi pojęciami, mówi wyraźnie stara Loika, niema środka. niema godzącego i kojarzącego pojęcia średniego, wspólnego. Zasada ta wbrew przeciwi się, dziś przyjętej, że sprzeczności są jednem i zjednoczyć się muszą — pośrednim wyrazem wspólnym. Nie potrzeba dowodzić, że zasada ta była jednostronną i fałszywą, że nie zajrzała dalej nad różnicę przeciwnych. Na miejscu jej stawi się dziś zasada różnojedni, której próżno z P. Trentows. nasienia szukać w *principium exclusi medii inter duo contradictoria.* Tym sposobem wszystko znajdzie się we wszystkiem. Inne zasady przywiedzione są tylko rozdwojeniem poprzedzających, np. Zasada podwójnego przeczenia, *princ. duplicis negationis*, która nie uczy nic nad to że dwoje przeczeń, może się zrównać jednemu twierdzeniu. Zasada ta jak należy objaśniona, posłużyć by mogła na swojem miejscu w Syllogistyce. Tam przeczenia grają wielką rolę i wymagają mnóstwa prawideł cząstkowych do użycia. Matematyka przysłużyć by się mogła Loice, ucząc jako znak ujemny zajść może w obu częściach zrównania nie psując go i t. d

Nieprawdziwość poznania. Na czem zależy? Prawdziwe poznanie spoczywa na połączeniu prawdy i wiedzy za nami z naszą jaźnią, przychodząca do przeświadczenia, a zatem nieprawdziwe dla P. Trentowskiego — na niepełnej filozoficznej różnojedni, skoro albo Jaźń nie pełna z jednej, (zmysł sam lub sam umysł w miejscu myslu) lub z drugiej przedmiot niepełen. Nieprawdziwe poznanie, jest, co przewidzieć łatwo, jednostronne. Tu bardzo słusznie powiada, że fałsz istotny jest niepodobieństwem, fałsz jest tylko nie całą prawdą (str. 440 441).

Nieprawdziwe poznanie wprowadza w błąd *error*. Błąd jest kawałątkiem prawdy. Źródłami błędu wskazuje się jak zawsze, zmysł wyłącznie, lub umysł wyłącznie, w ogóle wyłączność. Błąd, dalej, jest niezrozumieniem. *nonitellectio* i nieporozumieniem *dissensio*. Są to pozorne błędy ze złego poznania cudzej prawdy wynikające. Na tem się kończy rzecz o nieprawdziwości i prawdziwości poznania; — która jest wyrobieniem starego i podłożeniem go o ile było można pod nowe.

Pewność, czwarta i ostatnia kategorya poznania. Pewność poznania, stanowiąca przekonanie ludzi, jest bożostanem i stanem

kategorycznym wiedzy w Analyzie trzeciej. Jako bożostan jest tu pewność, wiekuistą pełności i jasności poznania różnojednią. Tu łączą się poprzedzające trzy kategorye poznania w jedną organiczną całość. Pewność poznania jest ubóstwionem poznaniem, — jest to niezmienność, stałość i niezawodność, jest to przekonanie nasze. Pewność tu jest trojaka, z tąd różność przekonań; ale tylko jako stan kategoryczny wiedzy, jedna przecie prawdziwość poznania i jedna tylko istotna pewność.

Stan, jako wyżej, miał trzy podkategorye: możebność, rzeczywistość i konieczność. Pewność więc jest możebnością, rzeczywistością i koniecznością. Z tąd trzy stopnie pewności i pewniki. Pewność poznania w stopniu możebności, daje nam byt lub nicestwo, nasienie późniejszego lepszego poznania, na stopniu rzeczywistości jest poznaniem żyjącem, na stopniu konieczności przeszłością występującą w taźniejszość. — Wszelkie poznanie jest bezpośrednio pewne, gdyż polega na jednem źródle poznania i jego pewniku. Ile źródeł poznania tyle pewności i przekonań t. j. empiryczne, spekulacyjne i filozoficzne; pierwsza pewność empiryczna, zowie się wiarą, spe-

kulacyjnem czystem myśleniem, filozoficzna poznaniem! Ten wypadek jest arbitralny i dziki. Dla czego pewność empiryczna ma się zwać wiarą? Tego nikt nie dojdzie. — Poznanie (filozoficzne) jest dwojakie — doczesne i wiekuiste. Pierwsze jest poznawaniem drugie poznaniem. Poznanie przechodząc w przekonanie, staje się naszem znaniem, a zasadą naszych czynności będąc, jest umieniem Przybywają więc jeszcze dwie pewności Atoli poznawanie, poznanie, znanie i umienie są w gruncie jednem Oto więc skala pewności.

I. Wiara *(fides)*
II. Myślenie *(mens)*
III. Poznawanie *(scrutatio)*
IV. Poznanie *(cognitio)*
V. Znanie *(notitia)*
VI. Umienie *(scientia)*.

W nazwach łacińskich, *cognitio* idzie przed *notitia;* w pospolitem jednak znaczeniu wyrazów, *notitia* mniej znaczy od *cognitio*. Od umienia, pochodzi umiejętność, umiejętny przeto nie ten co umie, ale co tworzy umiejętność

Wiara, rozróżnia się tu od Religji; ona tu wystawia się jako pewny jednostronny stan

naszego przekonania. Jest to najpierwsza pewność poznania, ona tchnie w nas «jednostronną mocą samego twierdzenia»; ona wykazuje, wedle P. Trentowskiego tylko względną różnią, wiara jest tu empirycznym absolutem przychodzącym do przeświadczenia i stawiącym się jako twierdzące przekonanie. Wiara jest tu jeszcze trojaka. Naprzód poznanie empiryczne zmysłowe, staje się wiarą (447). Empirya jest także wiarą, ale już rozumem oświeconą! Rozum przerabia wiarę ślepą, w wiarę realność widzącą, rozumną. Wiara staje się tu najpowierzchowniej rzeczy biorącemu autorowi, empirycznego pochodzenia, co się dowodzi, Bóg wie jak i dla czego z niemieckiej etymologji. Występuje potem wiara, jako wiara w obce świadectwo na polu historycznem; powagą — dla której historyk zrzeka się własnej samodzielności. Wiara staje się tu pośredniością, (450) ale razem wzrasta do drugiej potęgi? — Historyczna wiara wywyższa się nad empiryczną.

Wiara religijna jest trzecią. Łatwo przewidzieć co tu autor napisał, widna jego niechęć przeciw wszelkiej powadze, wszelkiej wierze, a usilność uświęcenia wszelkiego oso-

bistego przekonania. Autorowi pod względem filozoficznej wyrozumiałości, wiele pozostaje do życzenia; a pojęcie jego wiary jest najjednostronniejsze i najfalszywsze. Niepojął on wiary jak należało, stężałem przekonaniem, apotheozą pewności w człowieku, ale mizernem, bezrozumnem potakiwaniem czegoś. Autor zadaleko jest od stanowiska, z którego by wiarę ocenić i zrozumieć potrafił, nie będziemy więc w szeroką wdawać się rozprawę. Wyrzekając się wszelkiej wiary, P. Trentowski, jak to zawsze w podobnych ostatecznościach bywa, wpadł w sprzeczność z samym sobą. Zamiast wiary w cokolwiek uznanego, a z rozumem zgodnego, uznaje ślepą wiarę w siebie. Jest to zamiana wiary powszechnej, uznanej jakiejkolwiek bądź z resztą jakiegokolwiek *Consensus gentium;* na wiarę osobistą, ubóstwienie nie mylnej indywidualności. Wiara jedna za drugą a zawsze wiara; z tą różnicą że całą tu powagą własny rozum, któren łatwo lada co obłąka, lada wpływ cielesności osłabi. Lecz mniejsza o to. Wiara niedaje się ocenić sprawiedliwie ze stanowiska P. Trentowskiego, zniżył on ją dotknąwszy do wiary bezrozumnej do Bramańskiego zlania się z bóstwem

przez głupotę i umysłową apatyczność. Przypomnieć by tu należało, że wiara dla ś. Augustyna, Tomasza z Akwinu i innych, nigdy ślepą nie była i rozumowi za przeciwnicę nie stawała. Oto w dowód słowa Tomasza z Akwinu: « *Principiorum naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita* (myśl P. Trentowskiego) *cum ipse Deus sit actor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet Quicquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium, non igitur a Deo esse potest. Ea igitur, quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possent naturali cognitioni esse contraria.* (S. Thomas. Summa Cath. fid contragentiles. I. c. 7.)

Na odbicie zarzutu, że wiara wykazuje tylko względnią różnią, niech nam tylko wolno będzie raz jeszcze, użyć słów ś. Augustyna w jego wyznaniach. *(Lib I. Cap. II. et sequ.)* « *Itane, Domine Deus meus, est quidquam in me quod capiat te? An vero caelum et terra quae fecisti, et in quibus me fecisti, capiunt te? An quia sine te non esset quicquid est, fit, ut quidquid est capiat te?* Quoniam itaque et ego sum. quid peto ut venias in me. qui non essem, nisi esses in

me? *Non enim ego jam in inferis, et tamen etiam ibi es· Nam etsi descendero in infernum ades.* Non ergo essem Deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. *An potius non essem, nisi essem in te,* ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia? *Etiam sic Domine, etiam sic, quo te invoco, cum in te sim? aut unde venias in me? Quo enim recedam extra cealum et terram, ut inde in me veniat Deus meus, qui dixit etc. etc. etc.* »

Słusznicj nastaje P. Trentowski (456) na wiarę uczniów w filozoficzne prawdy głoszone przez mistrza Tam gdzie wszystko się opiera na rozumie, bezrozumnem już wiara. Tu o wszystkich wiarach w księgi, w mistrze i t. p.

Czyste myślenie, aprioryczne, właściwe myślenie, druga poznania pewność, ale także jednostronna; pewność metafizyczna, idealna, wewnętrzna, umysłowa. Ta chwyta bezwzględną jednią, jako wyrób jaźni umysłowej. Myślenie stawi się tu jako przeciwnik wiary, jako przecznik jej, rodziciel Skeptycyzmu, potem Krytycyzmu, nareszcie Metafizyki. Wątpi, burzy i buduje Empiryczna fizyka jest metafizykowi fałszem, spekulacyjna Filozofija natury dla empiryka marzeniem. My-

ślenie u P. Trentowskiego jest tylko jedną stroną zdobywającą pewność, równie dla umysłu przy swej wyłączności pewną, jak empiryczna dla zmysłów. Wiara jest bierną, myślenie li czynną poznania pewnością; obie półmożebnościami poznania (462), obie nie mieszczą w sobie całkowitej możebności poznania.

Poznawanie, poznanie, znanie i umienie nareszcie jako łącznik występuje. Tu poznawanie jest pewnością poznania trzecią (??). Ono kojarzy wiarę i myślenie (wprzód kojarzyło prawdę i wiedzę — wiara więc odpowiada prawdzie wedle P. Trentowskiego—??). Tu jaźń miotowa czyli dzielność, wchodzi w styczność z powszechnym miotem i chwyta filozoficzną różnojednią. — Poznawanie jest miotowością, czyli przedmiot-podmiotowością, jest czynnością i biernością razem, empirycznej i metafizycznej natury, kojarzy myśl i wiarę.

Poznawanie polega na całkowitym pewniku trzecim — *Sum numen*, ono nadewszystko, jak usilnie dowodzi autor, polega na kojarzeniu, łączeniu, na organicznej spójni analyzy z synthezą; na genezie. — Tu się stawią wielkie skutki Flozofji P. Trentowskiego ugruntowanej na Jaźni.

Wiara bytowi, myślenie nicestwu, a poznanie odpowiada żywostanowi na łonie Bożostanu t. j. pewności poznania. Bożostanem jest tu poznanie. Poznanie jest dokonaniem, jest Bożostanem poznawania. To poznawanie gruntując się we mnie, staje się Bożem znaniem (!). Twierdzenie najmniej — dziwaczne, jak gdyby istota skończona przy całej swej Boskości, mogła kiedy dojść nieskończonego znania.

Znanie do czynu idąc, i ku uzewnętrznieniu się wiodąc, wchodzi w umienie. Umienie jest tu najdoskonalszą pewnością (!), jest twórczością do której przywodzi znanie.

Pewność poznania, towarzysząca umieniu, jest, dalej — przekonaniem (467) które autor wywodzi — od przez konanie otrzymanie pewności, przez konanie rozumie się wiary i myślenia! O Dębołęcki! popioły twoje, w grobie poklasnąć musiały następcy!! Cóż to za Etymologija z potrzeby? Czyliż tu autor nie dostrzegł w przekonaniu, końca? od ktorego przekonanie, pokonanie i dokonanie i skonanie pochodzą? W przekonaniu — widzim koniec wszelkiej walki poprzedzającej przekonanie. Ten ma tylko

przekonanie istotne, wedle autora, kto je przywiódł do czynu, kto je objawił

Słowo potem jeszcze o zmięszanych pojęciach znania i wiedzy *(dass kennen, mit dem wissen)*. Znanie wiemy jak się ma do wiedzy Wiedza jest duszą prawdy, znanie ich łącznikiem, wedle autora! Wiedza należy do powszechnego ducha, znanie jest rzeczą jaźni (zawsze Boskiej i ludzkiej). Tu się powtarza co było wyżej, i cośmy zbijali, o prawdzie, wiedzy i znaniu w Bogu. Według nas wiedza jest czasowym objawem prawdy: poznanie środkiem zdobycia wiedzy, żywostanem jej.

Dalej, w Rozmaitościach Analytykę kończących, mówi się (470 sequ.) o przekonaniach różnych, o *persuasio delira* i t. d. Jest to wprost przekonanie przeszłe w uczucie, a z uczucia niemożnością czynu, przeprowadzone w namiętność ku swej idei. Idea namiętna

O przekonaniu młokosim, *persuasio iuvencula*, o prawdziwości zasad, które niesłusznie wyszydza autor! Trzebaż z P. Trentowskim nie wierzyć w żadną trwałość i niezmienność, przechodzić z zasady do zasady ustawicznie? Przekonanie młodości może być

jednostronne, fałszywe, ale cóż ono ma wspólnego z zasadami? Jest to właśnie bezzasadne przekonanie, gdy się kto uczepi idei, niepojmując jej. Że się zaś niegodzi w imie przekonania narzucać go drugim, to dawno wiadomo; bo przekonanie tylko za zgodą i dobrą wolą przelewa się z duszy w duszę, nigdy nie szczepi siłą.

Przekonanie pędracze — *persuesio puercula*, które P. Trentowski zowie jednostronnem i innego przypuścić, pojąć nie mogącem.

Mniemanie, *opinio*, ostać się tu także nie mogło, jak wiara w zasady, jak jednostronne pojęcia, jak wszystko co ma wybitny charakter. Tu mniemanie źle wyłożone przez *opinio*, i pomięszane z opiniją właściwą. Mniemanie okazuje się jako coś niepewnego siebie, skeptycznego, trzymającego się przy jednem przyjętem bez powodu, przez lenistwo. Opinią jak wszelką wiarę, zabija autor — ona jako coś podobnego do *Consensus gentium*, ostać się nie mogła.

Wmówienie, *convinctio*, źle także godzi się w polskiem z łaciną; wmówienie jest przekonaniem nadanem nieprawym sposobem, zawsze jednak przekonaniem. Jako lekarstwo przeciw wmówieniu, radzi się tu, zasta-

nowienie, *consideratio*, poszukiwanie, *exploratio* i zbadanie — *percunctatio*, nareszcie własna produkcya czyli autorstwo. Ale ten kto sobie daje wmówić, może li dojść do poszukiwań, badań, wyrobienia w sobie zdania i objawienia go? — Wątpim.

Wmówienie stawi się tu źródłem przesądu, któren autor wywodzi od przesądzenia, a mybyśmy chętniej wiedli od przesady. Przesąd jest przesadzoną prawdą, to jest najczęściej czem prawdziwem źle pojętem. Tu jeszcze o niedostatku uznania własnej godności (co się ma rozumieć, nieuznawania się bóstwem) o stronności i t. d.

Poznajniki, odpowiadają wiedznikom stanu. I tak Wiara przedstawia sobistość, przysobistość i przeświadczenie: myślenie obejmuje osobistość, wsobistość, świadomość, a poznawanie z całą swą familiją, mość, dlasobistość i własne uczucie. Wszystkie theoremata, których tu liczbę do milijona wyniesiono, mogą być przedmiotem wiary, myślenia lub poznania. Z tąd aż trzy milijony wyrasta. Czyli P. Trentowski doprawdy myśli, że tyle prawd odkrył różnych od siebie i odrębnych? czyli nie widzi, że to wszystko pusta rachuba i czmucenie się dobrowolne?? Zamyka się

słówkiem Jestem choćby dla tego tylko, że się od niego poczęło. Na tem koniec Analytyki.

Otóż przebiegliśmy ślad w ślad za autorem Analytykę całą, jako dającą najlepiej poznać i zasady i metodę autora. Wybraliśmy dla tego, tę część loiki że nie tylko w Myślini, ale w dziełach autora wydanych, może jest najtreściwszą, a przy swej treściwości, najlepiej o Trentowskim nauczającą. Wyrzuciliśmy tu tylko to, co jest próżną gadaniną, przechwalaniem się nieznośnem, dumą bez przykładną lub czczem powtarzaniem. Reszta Loiki, dwie jej pozostałe części, Dyalektyka i Systematyka; są — pierwsza starą Loiką mozolnie pod zasady P. Trentowskiego podsunioną i mozolnie bronioną przeciw nowatorom, druga rozprawką o sposobie układania Systemów. — W ten sposób całość, zawiera metodycznie twierdzenie, przeciwtwierdzenie i spójnią, czyli byt, nicestwo i żywostan i t. d. Dyalektyka pracowicie obrobiona, zasługuje na uwagę, ale wykładu rozwlekłego, rozprószonego, dla tysiąca drobnostek, dla uwiązania się niewolniczego do starej Loiki, mało się na co przyda; a najeżył ją autor tysiącem nazw barbarzyńskich, dzi-

kich i tak cudacko brzmiących, że nieustannie dla zrozumienia uciekać się potrzeba do łaciny.

Jeszcze tu słów tylko kilka, o Filozofji P Trentowskiego, które powtórzaniem będą, tego cośmy w ciągu sprawozdania mówili.

Na czem polega system autora? o co mu chodzi. Przedewszystkiem o pełność. Nie pierwszy P. Trentowski usiłował zawrzeć w sobie wszystko, objąć co było, wcielić i obronić się tem, przeciw wyłączności zarzutom. Hegel uczynił to już wprzódy w Loice do której kategoryi zapomnianych scholastyki zapożyczył, P. Trentowski nicując ciągle Hegla. Z jego materyału buduje i w tem mu wierny pozostał.

Naprózno kilka kroć powtarza nam P. Trentowski, że mu potrzeba dziesięć dzieł wydać, nim go pojmą, nim pojąć potrafią. Nam się tu już zdaje wszystko jak na dłoni widocznem. i jest zapewne nie tylko dla nas, ale dla powszechności naszej Ale są następstwa loiczne systemu każdego, które będąc jego konsekwencyą konieczną, przecież zaparte zostają przez autorów, co się do nich przyznać nie chcą. Tu następstwem takiem jest materyalizm, a raczaj Hylotheizm P. Trentowskiego Hegel spirytualizuje materyą,

P Trentowski wszędzie go nicujący somatyzuje, materyalizuje ducha i niszczy go całkiem. Materyą stawi jako pierwszość, jako twierdzenie, ducha jako drugość, przeczenie, ujemność, nicestwo. Wwodząc czczą marę, imie miasto rzeczy, abstrakcyę nagą swoją Jaźń, z nią wprowadza w Filozofiją uznanie rzeczywistości, to jest życia żywego jako najwyższego objawu Bóstwa, nie tylko w istnienie, ale w przedmiot i pozaświat, ktore obdarza ciałem, materyą! Sam Bóg jest materyą, tylko innej natury (?) u P. Trentowskiego. — Rzeczywistośc ta jest już u Hegla, który zasady wszelkiego bytu szukając w idei, zasadzie tej nie dajc żadnej wartości, aż się uzewnętrzni, zrealizuje; ale zwrót idei w siebie naprawia tu wszystko.

Materya u P. Trentowskiego jest współwieczna z Bogiem, niestworzona, Bóg materyalnym, a sam duch nawet, jest bodaj tylko uduchowioną materyą, forma pneumatyków. — Naprożno by nam tu zarzucano, ze P Trentowski uznaje ducha, bo wszystko co jest gdzie, co gdzie było, co być może, uznaje i wciela Cóż kiedy ten duch u P Trentowskiego ma za warunek bytu konieczny niezbędny, aby zlał się razem z ciałem, z ma-

teryą wszędzie i jej służył; — kiedy P. Trentowski daje mu ciało w przedświecie i pozaświecie, kiedy cielesność u niego wszędzie pierwszością. — Materya występuje wszędzie w Bogu i człowieku jako twierdzenie, jako ważniejsza część istoty niż duch, wyobrażający biegun nicestwa. Duch. idea, jest tu sam przez się niczem, dopiero ciało wprowadza go w rzeczywistość. — Jest to pobielona i nową formą tylko obdarzona Substancya Spinozy, pantheizm Hegla. Deklamacye nic nie dowodzą. Duch z materyą zlał się jak tam w jedno i służą za podstawę wszystkiemu co jest, bo jest, co jest, bo było, co jest, bo będzie.

Prioritas materyi u P. Trentowskiego jej twierdzenie, wiedzie konieczną konsekwencyą, nie tylko do uznania materyalności Boga, ale także do preexystencyi materyi przed bóstwem, cośmy nazwali Hylotheizmem. Nie dość jest powiedzieć nic — należałoby dowieść że materya jako zasada, jako twierdzenie, nie poprzedziła ducha. Po prostu biorąc jak jest. z materyi tu rodzi się duch. to jest przyczyna ze skutku! Materya jest matką ducha! Treść nie żywa, matką życia! Hegel z całym swym idealizmem, daleko był bliżej prawdy, daleko loiczniej postąpił wy-

wodząc materyą z ducha. U niego przejście od ducha w materyą, acz może się wydać nie ściśle koniecznem jest wszakże podobnem; bo codziennie widzim twórczość ducha, a nie pojmujem twórczości materyi bez niego. Gdzie materya tworzy ducha? W rzeczywistości tylko, ubóstwionej przez P. Trentowskiego, coś podobnego znajdujemy, ale tylko dla ślepego empiryka, upatrującego rodzące się jakoby sponte żyjątka w płynach i innych ciałach. Te żyjątka są symbolem nauki P. Trentowskiego o świecie, a zwłaszcza o duchu.

Broniąc jaźni, czczej utworu swego mary, tego czegoś trzeciego, co jest ciałem i duszą, ani ciałem ani duszą nie będąc; broniąc pojedynczości, indywidualności, czyniąc Boga całostką poza światem i we świecie żyjącą, zostawując w pozaświecie człowiekowi jego Ja; niepostrzegł się może autor, jak wszystko to tylko ciałem, mięsem i materyą uczynił. — System Trentowskiego, jest więc uduchownionym materyjalizmem, jest negacyą Heglowskiego Idealizmu, z którego wprost przez wynicowanie umiejętne powstał, na miejsce Idei, stawiąc Materyą. — Wszechmocność P. Trentowskiego kończy się na zabiciu ducha,

na korzyści materyi; na ucieleśnieniu wszystkiego.

Z jaźni, t. j uznania w człowieku trzeciego najgłówniejszego pierwiastku, krom ciała i duszy, — całe późniejsze wypłynęło rozwinienie, z niej urodził się Mysł. jako jej władza, z niej Bóstwo człowieka

To ubóstwienie dziś wznowione nie przez jednego Trentowskiego, wcale nie jest nowe P. Trentowski, który do swego systemu wcielił co się tylko wcielić dało z Platona, Arystotelesa. Plotina, Kanta, Fichtego, Lejbnitza Wolfa, Hegla, Schellinga i t. d. wziął tę boskość przez ręce Niemców, ale nie od nich Znajdujemy ją dawniej już u Scota Erigeny, wspólnie z wielą innemi wynalazki P. Trentowskiego; tęż samą boskość człowieka, roz różnioną wszakże i wyszczególnioną od Boga Boskość ta dziś w Niemczech ważną odgrywająca rolę, nie od wczora na świecie. Po Skocie sławny Meister Eckart Mystyk z nią się nosił *(cf. Carl Schmidt Meister Eckart Theologische Studien und Kritiken. 1839. III 711)*. Po Eckarcie prawili o niej Tauler, Suson i inni mystycy.

Oni tam zaszli pokorą, mówi jeden z nowszych pisarzy francuzkich, gdzie pantheizm

zaprowadził dumą, Hegel pojął chrześcijaństwo ubóstwieniem człowieka i pobrataniem go z Bogiem (*Hegel, Religionsphilosophie. Berlin 1832*). Za nim nasz P. Trentowski idzie w ślad, a że nie lubi aby mu zarzucano naśladownictwo. cóż więc robi? Oto niektóre słowa Hegla nicuje, inne zostawia jak były i z tego rodzi nowy system oryginalny, wcielając weń boskość człowieka. I tu więc nic nowego.

Równie nie nowe są — Strzeń, stnienie, myśl, znanie: to Archetypy Platonowe, to Zendawesty, zasadniczy ogień, zasadnicza góra, zasadnicze drzewo i zasadnicze duchy Do Jaźni przyszedłszy, tego Nic, wzdętego na coś wielkiego; tego ubóstwienia Rzeczywistości i Życia; uznajem ją dziełem naszego filozofa. Ale to czysta, czcza abstrakcya, formułka, symbol — a nie rzeczywistość. Metoda trójkowa uczyniła ją potrzebną i wywołała. z niej ona wyrosła, a z siebie liczne wysypała potomstwo. Celuje tu Myśl — owa *visio intellectualis* Scholastyki Kto by się tu był spodział, że nieprzyjaciel scholastycyzmu, wróg wszelkiej powagi, tak bardzo (może pozornie) zapożyczy się u nieprzyjaciela?

Pomimo tego cośmy wyżej powiedzieli, nie

myślim uwlaczać zasługom P. Trentowskiego. Jako pierwszy może polski filozof oryginalny (jeźli to synkretyczne systematyzowanie oryginalnością zwać się może), jako potężny myśliciel, jako biegly dyalektyk, jako uczony, zasługuje na imie, na szacunek. Dodajmy, że ścisłości wywodów chociaż często braknie, wszędzie ogólna myśl dziela z najściślejszą loiką się przesnuwa i rozwija.

Jeźli co, to widoczna jakaś niechęć, jakiś gniew przeciw katolicyzmowi i w ogóle chrześcijańskiej nauce, dziwna jest, bezprzykladna i wielce P. Trentowskiemu szkodliwa, bo go o slabość podejrzywać dozwala.

Kant, Hegel i inni Niemcy filozofując, nie wyrzekli się przecie winnego religji szacunku; nie godząc się nawet z zasadami wiary, obchodzili je z uczuciem przyzwoitości, umiarkowaniem cześć wzbudzającem; postępowali sobie wytrawnie, uczciwie, rozumnie i przyzwoicie. P. Trentowski co chwila napada na wiarę, rzuca się, łaje, piorunuje, a to wcale Filozofji praktycznej w nim nie dowodzi; tlumaczy po swojemu (a nie nowym sposobem) Chrystusa i Chrześcijaństwo, co tutaj przynajmniej niewczesne, a w istocie na nic się nie zdało.

P. Trentowski pozyskał sobie niezaprzeczenie imie zaszczytne w historyi Filozofji polskiej, ale do zbytku już się wynosi, sławi swe mniemane odkrycia i wartość wysoką systemu. Jest to dowód jakiegoś chorobliwego usposobienia. — Wszechstronność. P. Trentowskiego bóstwo, nie jest najwyższą zaletą, ona graniczy z bezbarwnością. — Tu zaś, owa sławiona wszechstronność, zlewa się w jednostronny materyalizm, zmodyfikowany zapewewnieniem że nim nie jest.

Własnemi oczyma patrząc, widzim tu apotheozę materyi, ubóstwienie ludzkości i zupełne niepodobieństwo ufundowania jakiej kolwiek moralności na pewniku. *Numen sum;* który zdolen jest wszelkie zasady moralne wywrócić, byleby go użyć chciano. Tędy droga do reabilitacyi materyi i uznania rzeczywistości za jedyne życie. —

Może być że P. Trentowski zostawia sobie na później fundacyą moralności, którą zręcznie obciąwszy komu głowę (jak przestrzeni, istnieniu i t. p.), na plac wyprowadzić. Własnemi dalej patrząc oczyma, widzim tu pierwszość materyi, jej współwieczność z Bogiem, cielesność przy bezpostaciowości Boga, konieczność a więc niewolę w Bóstwie, (gdzie

musi być wszechmoc i swoboda) rozdział w niem prawdy od wiedzy dziwaczny i formalny; słowem mnóstwo prawd, które się wielce fałszami wydają, i są niemi bez wątpienia.

Tak to nam, nasze dyktuje Criterium, a P. Trentowski zaprzeczyć nam władzy sądzenia, wedle widzi mi się, nie może.

W wykładzie, języku, stylu, wiele a wiele dało by się krytykować, ale uważając to za podrzędne, omijamy Dodamy tylko że przez obcięcie, skrócenie i zsumowanie cała Loika bardzo by wiele zyskać mogła; więcej jeszcze, gdyby mniej wszechstronnych szczegółów, a wyraźniejsze, jaśniej, dobitniej wyłożone dawała zasadnicze idee

Chcąc powiedzieć wszystko a wszystko, często się trafi, nie dać jasnego pojęcia o niczem — Kończym powtarzając może zbytecznie, żeśmy nie byli niczem powodowani do krytyki, prócz miłością prawdy i umiejętności. Dalcka od nas niechęć i uprzedzenie: nie obstajem też za niemylnością sądu i chętnie wzywamy poprawy i sprostowania błędów.

KONIEC.

DRUKIEM F. A. BROCKHAUSA W LIPSKU.

W Poznań

Biblioteka Raczyńskich
JIK 589
JIK0589